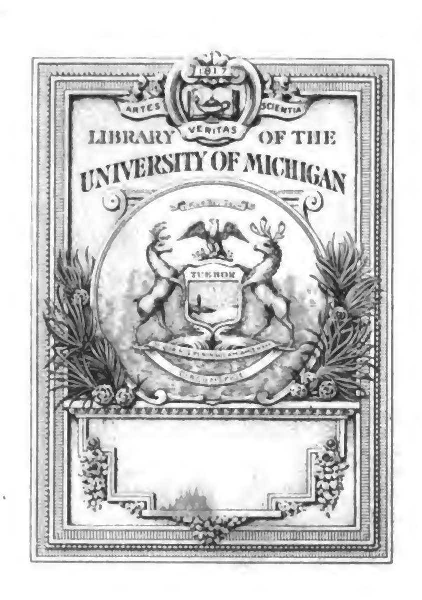
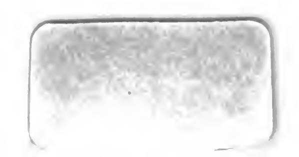
Theologische studien und kritiken





Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

---

1 8 9 0.

Dreiundsechzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1890.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1890, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1890.

Digitized by Google

Digitized by Google

Compl. Sets.
Oberlin Coll. Lib.
6·18·30
22090

Abhandlungen.

Digitized by Google

I.

Die Beweggründe zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel.

Von

Hermann Schultz.

1. Die nachfolgende Untersuchung beschäftigt sich damit, festzustellen, welche Beweggründe in den verschiedenen Entwickelungszeiten des vorchristlichen Israel dieses Volk zum sittlichen Handeln getrieben haben, d. h. zu einem Handeln, wie es sich nicht aus den natürlichen Trieben des einzelnen Menschen unmittelbar ergiebt, sondern sich von diesen Trieben frei macht event. sie bekämpft und auf bewußten oder unbewußten Überzeugungen ruht. Die in diesem Volke zu den verschiedenen Zeiten geltenden Regeln und Ideale des sittlichen Handelns kommen dabei nur soweit in Betracht, als sie zugleich Beweggründe zu demselben sind, was natürlich in vielen Fällen vorkommen wird, keineswegs aber in allen. Da der Wert einer Religion nach ihrer ethischen Seite hin keineswegs allein nach dem sittlichen Ideale beurteilt werden kann, welches in ihm offenbar wird, sondern vor allem danach, welche Beweggründe, um sie diesem Ideale dienstbar zu machen, sie in ihren Gläubigen weckt, so wird diese Untersuchung, auch wenn ihre Ergebnisse etwas einförmiger Art sind, unentbehrlich sein, um die Stellung zu verstehen, welche Jesus zu der Sittlichkeit seines Volkes eingenommen hat, und um die Be-

Digitized by Google

deutung des Alten Testamentes für die sittliche Geschichte der Menschheit gerecht zu beurteilen.

Die Schriftsteller des Alten Testamentes selbst beschäftigen sich allerdings niemals selbständig mit dieser Frage, sondern setzen das Vorhandensein der sittlichen Motive voraus und wirken durch dieselben wie durch Naturtriebe. Sind doch ihre sittlichen Aussagen auf bestimmte Fälle praktisch berechnet. Aber aus ihren Voraussetzungen wird der Schluß auf diese Beweggründe leicht sein.

Ein bewußtes und empfindendes Wesen wird ohne Zweifel zum Handeln ursprünglich durch keinen andern Beweggrund getrieben, als durch das Streben nach Glück, resp. die Furcht vor Leid. Und so gewiß auch der, welcher nur von diesem Motive geleitet wird, überhaupt noch nicht sittlich handelt, ebenso gewiß wird doch auch zum sittlichen Handeln der Mensch ursprünglich nicht durch andere Beweggründe veranlaßt. Eine Volksreligion wird nie umhin können, für die Verwirklichung ihres sittlichen Ideals diesen natürlichen Trieb wirksam zu machen. Es kommt nur darauf an, das Streben nach Befriedigung in die richtigen Bahnen zu lenken und demselben durch den Einfluß der religiösen und gesellschaftlichen Bedingungen, in welche sich der Mensch gestellt fühlt, sittlich wertvollere Elemente zuzuführen.

Zuerst ist es von entscheidender Bedeutung, ob das eudämonistische Motiv sich in der Form des Strebens nach unmittelbarer sinnlicher Befriedigung äußert, oder ob es sich auf ein bloß im Gedanken vorausgesetztes späteres Glück, auf geistige Gesamtbefriedigung der Persönlichkeit, event. auf eine außerhalb der sinnlichen Welt liegende ewige Seligkeit richtet. Denn jemehr es von der zuerst genannten Gestalt sich löst und den andern zuwendet, desto mehr wird es aus einem Naturtriebe zu einem Vernunftmotive, und nähert sich dem Charakter eines wirklich sittlichen Motivs. Diesen würde es erreichen, wenn es als Streben nach geistig-persönlicher Befriedigung in dem Vernunftgemäßen, in dem Guten selbst, sich äußerte.

Zweitens muß der Trieb zum Glück durch die religiösen Bedingungen veredelt werden, in denen der Mensch lebt. Denn mit der Religion ist auch die Glaubensüberzeugung gegeben, daß

Digitized by Google

die Erreichung des eignen Personzwecks nur durch den Willen der Gottheit möglich ist, — und darin liegt zugleich das Streben, sich diesen Willen günstig zu machen durch „Gottesfurcht“. Aber diese Näherbestimmung des sittlichen Motivs hat durchaus verschiedenartigen sittlichen Wert. Er wird um so geringer sein, je mehr man in der Gottheit einen willkürlichen, selbstsüchtigen, dem höheren Leben des Menschen fremd gegenüberstehenden Willen voraussetzt, um so größer, je mehr man überzeugt ist, daß sich derselbe mit dem sittlichen Ideale selbst deckt und auf die Befriedigung des höchsten Strebens der menschlichen Persönlichkeit liebevoll gerichtet ist. Das religiöse Motiv würde zum wirklich sittlichen, wo man im Glauben an die Liebe Gottes und an die Identität seines Willens mit dem Guten sich diesem Willen innerlich frei hingäbe.

Endlich wird das eudämonistische Motiv durch gesellschaftliche Einflüsse sittlich bestimmt. Dem Menschen wohnt der Trieb zur Gemeinschaft ebenso unzerstörbar inne, wie der Trieb der Selbsterhaltung. Sein Streben nach Befriedigung ist also thatsächlich untrennbar von dem Streben nach Förderung der Gemeinschaft, in deren Gedeihen er sein eigenes Gedeihen mit begriffen weiß. Aber auch hier giebt es Einflüsse von sehr verschiedenem sittlichen Werte. So lange sich das Streben nur auf die allernächsten, das sinnliche Wohlergehen des einzelnen unmittelbar bedingenden Gemeinschaftsverhältnisse richtet, so lange man bewußt in den Gemeinschaften sich selber sucht, und so lange man in der Förderung derselben die Schädigung der ihnen nicht Angehörenden selbstverständlich mit erstrebt, — so lange wird eine sittliche Durchbildung des Motivs zum Handeln von dieser Seite nicht ausgehen. Anders aber, je mehr es sich um höhere Gesellschaftserscheinungen handelt, welche nur für den höher entwickelten Menschen Bedingungen seines Wohlergehens sind, — je mehr die Persönlichkeit sich unbewußt mit dem Interesse der Gemeinschaft zu identifizieren und sich selbst zu vergessen lernt, — und je weniger aus dem Streben nach Förderung der eigenen Gemeinschaft Triebe des Hasses gegen andere sich ergeben. Völlig sittlich würde das Motiv werden, wenn es sich zur opferfähigen, sich selbstvergessenden Liebe

Digitized by Google

zu der menschlichen Gemeinschaft als solcher gestaltete.

Wenn wir solche Gesichtspunkte bei der Beurteilung der sittlichen Beweggründe im Volke Israel gelten lassen, so dürfen wir nie vergessen, daß es sich um eine Religion handelt, in welcher natürlich das religiöse Motiv das ausschlaggebende sein muß, und zwar um die Religion eines antiken Volkes, in welchem sich als Vorbedingungen seiner sittlichen Entwickelung das naive Streben nach Lust, die ungebrochene nationale Selbstsucht, sehr eng entwickelte Gesellschaftsformen und eine auf selbstsüchtigen Erwägungen ruhende Gottesfurcht darboten.

2. Sittliche Motive, welche über die natürlichen Triebe des sinnlich-selbstsüchtigen Einzelwesens hinausgehen, treten uns in Israel als selbstverständliche und von dem Leben des Volkes unzertrennliche, schon in den ältesten Stücken des Alten Testamentes entgegen, also auch da, wo die prophetische Vergeistigung der Religion noch nicht zu spüren ist.

Freilich das Motiv des rein menschlichen Wohlwollens wird als solches noch gar nicht empfunden. Das Leiden von Mitmenschen und ihr massenhaftes und grauenhaftes Zugrundegehen wird, wenn es sich um Volksfremde handelt mit völliger Gleichgültigkeit [1]), wenn es sich um Feinde handelt, mit Triumph und Befriedigung angesehen [2]). Und darin ändert sich von B. und C. (J. u. E. bei Wellh.) bis zu den Makkabäerbüchern überhaupt der Standpunkt der Israeliten nicht. Kein israelitischer Held besinnt sich, seine Volksfeinde ungewarnt und ohne Mitleid zu überfallen und zu vernichten [3]), und kein Schriftsteller des Alten Testaments denkt daran, das als Beweis mangelhafter Sittlichkeit anzusehen. Ja, ein solches Verfahren wird direkt auf Gottes eigene Befehle zurückgeführt [4]). Und wenn in Ausnahmefällen ein Saul oder ein Ahab Großmut gegen den besiegten Volksfeind üben wollen [5]), so werden sie wegen

1) 1 Sam. 15, 1. 2 Sam. 8, 2; 12. 31.
2) 1 Sam. 25, 39.
3) 1 Sam. 25, 21 ff.; 27, 8 f.
4) Jos. 7, 24. 10. 11, 19. 1 Sam. 15, 1 ff.; 28, 18.
5) 1 Sam. 15, 9 f. 22. 1 Reg. 20, 31.

Digitized by Google

ihres Mangels an religiös-nationaler Energie und an Gehorsam gegen Gott hart getadelt.

Wohl aber wirkt das im Gemeinschaftstriebe der Menschen wurzelnde natürliche Wohlwollen in bestimmten Grenzen. Gutmütiges Anteilnehmen an einem leidenden Wesen erscheint bei der Tochter Pharaos gegenüber dem Moseskinde als selbstverständlich [1]). Und das lebendige Interesse an der Familie, der Sippe und der Nation, an den von den Vätern ererbten Sitten, und an den Bedingungen eines Zusammenlebens in den Schranken der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Zucht ist eine so selbstverständliche Voraussetzung der sittlichen Existenz jedes einzelnen, daß er ohne Rücksicht auf sie zu handeln überhaupt außer Stande ist. Diese Interessen wirken also als selbstverständliche Motive mit der gleichen Macht und Sicherheit wie der Trieb zur Selbsterhaltung und zur Förderung des persönlichen Wohls.

Am ursprünglichsten wirkt der Familiensinn. Die Rücksicht auf des Vaters Kummer hindert Esaus Rachepläne [2]). Juda will lieber ein Knecht werden, als des Vaters Schmerz und Vorwurf erleben [3]). Die verletzte Ehre ihrer Schwester treibt Simon und Levi zu der mörderischen Rachethat [4]), ohne Scheu vor Täuschung oder Gefahr. Das Recht der Gattin und Herrin des Hauses ist für Abraham entscheidend genug, um das Kebsweib und ihren Sohn zu verstoßen [5]). Der Wunsch nach Kindersegen motiviert nicht bloß die Doppelehe „zur Erbauung des Hauses" [6]), sondern im Notfalle auch den Incest [7]). Die Ehrfurcht vor seiner Mutter erscheint bei Salomo selbstverständlich [8]). Und die Scheu vor der Verletzung seines „Fleisches und Blutes" bewegt Ruben, wenigstens den Versuch zur Rettung Josephs zu machen [9]). Die Heiligkeit der Ehe wird auch da empfunden, wo es, wie für den

1) Ex. 2, 6.
2) Gen. 27, 41. (50, 15.)
3) Gen. 44, 30 ff.
4) Gen. 34, 25 ff. 2 Sam. 13, 28.
5) Gen. 16, 16.
6) Gen. 16, 2; 30, 3. 9.
7) Gen. 19, 32; 38, 26.
8) 1 Reg. 2, 19.
9) Gen. 37, 18. 27.

Digitized by Google

König, keine Zwangsgrenzen der eigenen Lust giebt [1]). Und ebenso selbstverständlich erscheint es, daß die Freundschaft zu aufopferndem und heldenmütigem Thun treibt [2]).

Und nicht bloß der Sinn für die Familie im engsten Sinne hat den alten Israeliten mit der Macht eines Naturtriebes zu einem den eigenen Egoismus verleugnenden Thun getrieben, ganz ohne Rücksicht auf ein besonderes göttliches Gebot. Das Gleiche gilt von der Liebe zur Sippe. Unter „Brüdern" soll kein Streit sein. Darum überläßt Abraham dem Lot die Wahl des Wohnsitzes [3]) und zieht in den Krieg, den Bruder zu befreien [4]). Für seinen Bruder ringt er im Gebete mit Gott [5]). Moses erschlägt den Bedrücker seiner Brüder [6]). Man nimmt selbstverständlich an, daß ein Genosse der gleichen Sippe freundliches Entgegenkommen finden muß, und daß sie fest zusammenhält [7]). Ihr Fortbestehen ist ein mächtigeres Motiv als der Trieb der Blutrache [8]).

Noch wichtiger aber erscheint als sittlicher Trieb die Liebe zu dem organisierten Volke und dem Vaterlande, also das Nationalgefühl, als dessen natürliche Kehrseite der Gegensatz gegen fremde Nationen [9]) erscheint. Eine „Mutter" in Israel auszutilgen erscheint auch in der Hitze des Bürgerkrieges als ruchlos [10]). Daß man das eigene Interesse, event. das Leben, geringer achte als des Volkes Wohl, das wird als selbstverständlich betrachtet. In Israel hat man, wie in allen edleren Völkern, ohne Besinnen das Leben für das Vaterland gewagt. Moses will lieber selbst aus Gottes Lebensbuche getilgt, als auf Kosten seines Volks zu Glanz und Macht erhoben werden [11]). Und nicht anders denkt

---

1) 2 Sam. 11, 1. 11. 13; 12.
2) 1 Sam. 18. 19. 20, 17.
3) Gen. 13, 8 ff.
4) Gen. 14, 14.
5) Gen. 18, 23 ff.
6) Ex. 2, 11.
7) Gen. 24, 49; 29, 10. 2 Sam. 19, 13.
8) 2 Sam. 14, 7 ff.
9) Jud. 19, 12. 1 Sam. 11, 4 ff.; 17, 26. 2 Sam. 2, 27.
10) 2 Sam. 20, 28 (vgl. Jud. 21, 1 ff.).
11) Ex. 32, 11 ff. 32. Num. 14, 12.

Digitized by Google

ein David und ein Ahab [1]). Der Verlust der Bundeslade für Israel erschüttert Eli tiefer als der Tod seiner Söhne [2]). David klagt um Sauls Tod, so sehr derselbe seinen Privatinteressen förderlich ist. Er läßt den Mann töten, welcher den „Gesalbten Gottes“, wenn auch in guter Absicht, getötet hat, und preist die Bewohner von Jabes, daß sie Saul, dem persönlichen Feinde Davids, die Ehre des Begräbnisses verschafft haben [3]).

Diese Vaterlandsliebe wirkt stark genug, um die gewöhnlichen sittlichen Prinzipien unwirksam zu machen. Die verräterische Ermordung Eglons durch Ehud, der Verrat der Jaël gegen den Gastfreund, der Landesverrat Rahabs, erscheinen unbedenklich, ja preiswürdig, weil sie „für Israel“ geschehen sind. An dem Schmerze der Mutter und der Gattin Siseras, des Volksfeindes, freut man sich mit hoher Befriedigung [4]). Die väterliche Trauer Davids um Absalon gilt als unsittlich, weil sie die Freude über die Rettung des Vaterlandes dämpft [5]). Nur der aus Eifer um Israel begangene Vertragsbruch Sauls gegen Gibeon wird sittlich verurteilt, wohl weil es sich um einen Eid Israels handelt, weil also das höhere religiöse Motiv mißachtet ist [6]).

Mit dem Motive der Vaterlandsliebe ist auch die Anhänglichkeit des echten Israeliten an die Sitten und Besonderheiten Israels gegeben. Für ihn versteht es sich von selbst, das väterliche Erbteil heilig zu halten [7]) und gerechte, unbestechliche, zuverlässige Verkehrsformen aufrecht zu erhalten [8]). Die Entehrung eines freien Mädchens, unnatürliche und gewaltsame Unzucht, unmotivierte Täuschung, der Vollzug der Blutrache, wo ein Friedensverhältnis hergestellt ist [9]), — das alles ist „eine Thorheit in

1) 2 Sam. 24, 17. 1 Reg. 20, 5 ff.
2) 1 Sam. 4, 18.
3) 2 Sam. 1, 12. 14; 2, 5.
4) Jud. 3, 20; 4, 18 f.; 5, 24. 28. Jos. 2, 4 f.
5) 2 Sam. 14, 1; 18, 5; 19, 1. 7.
6) 2 Sam. 21, 2 ff.
7) 1 Reg. 21, 3.
8) 1 Sam. 12, 1 ff.; 28, 10.
9) Gen. 20, 9; 34, 7. Jud. 19, 30; 20, 6. 2 Sam. 13, 12; 3, 27. 1 Reg. 2, 5 (28); 21, 17 ff.

Digitized by Google

Israel"; „so handelt man nicht". Also es hat sich in diesem Volke ein „sittlicher Takt" herausgebildet, der in der Weise eines angeborenen sittlichen Geschmacks wirkt, und derartige Ausschreitungen hindert, event. als unerträglich richtet.

Und dieser Takt ist nicht auf das Volksleben im engsten Sinne beschränkt, sondern gilt wenn auch noch in sehr engen Grenzen auch für den Verkehr der Menschen überhaupt, wo nicht Feindschaft und Krieg vorliegen. Ein geschlossener Bund verpflichtet selbstverständlich [1]). Eine unprovozierte Täuschung des Vertrauens im Verkehr ist etwas, was „nicht geschehen darf" und thöricht ist [2]). Besonders aber wirkt als mächtiges Motiv die Sitte der Gastfreundschaft, für deren Heiligkeit man das eigene Leben, ja auch die Ehre der eignen Familie daransetzt [3]). — So kennt das alte Israel eine Reihe von sittlichen Motiven, die das gewöhnliche Verkehrsleben der Menschen bestimmen, und die sich keineswegs auf den Gehorsam gegen ein göttliches Gebot gründen, sondern für jeden, der in diesem Volke geachtet werden und sich selbst achten, also ein Gerechter sein will, als selbstverständlich, wie ein sittlicher Trieb wirken [4]). So wirkten Scham und Pietät [5]), so der Abscheu gegen unnötige Grausamkeit [6]) und gegen Vertrauenstäuschung einem großmütig-vertrauenden Herrn gegenüber [7]). Dem rechten Israeliten erschien es natürlich, Gutes mit Gutem zu vergelten [8]), und das Wohlwollen gegen seinen Nächsten auch durch entstandene Mißhelligkeiten nicht so weit austilgen zu lassen, daß er ihm in der Not Hilfe versagte [9]). Er fühlte es daß die Erinnerung an eignes Leid zum Mitleid mit den Gedrückten bestimmt [10]). Und es galt in diesem Volke als

1) Gen. 14, 14; 21, 23; 26, 28.
2) Gen 31, 28 (44, 17).
3) Gen. 18, 3 ff.; 19, 1. 6 ff. Jud. 19, 23.
4) Gen. 18, 23; 20, 4. 5; 30, 33.
5) Gen. 9, 23 ff.
6) Gen. 49, 6.
7) Gen. 39, 8.
8) Jud. 9, 16. 1 Sam. 24, 18; 25, 21. 2 Sam. 10, 2.
9) Ex. 23, 4 ff.
10) Ex. 22, 16; 23, 9.

Digitized by Google

völlig selbstverständlich, daß ein Stammhaupt wie Abraham oder ein König wie Saul, die Großherzigkeit besäßen, in Vertretung der Ehre ihrer Stellung und ihres Volkes auch den Schein des Eigennutzes zu vermeiden und den Tod der Schmach vorzuziehen [1]). So wirkten in weitem Umkreise sittliche Motive im alten Israel in der Weise eines sittlichen Taktes, die, aus dem Einleben des Einzelnen in Familie, Sippe, Nation und Gesellschaft hervorgegangen, stark genug waren, der Selbstsucht und Sinnlichkeit in gewöhnlichen Fällen siegreich zu begegnen, ein gerechtes Handeln hervorzurufen, oder den Menschen durch sich selbst richten zu lassen. In diesen Stücken ist Israel also den edleren Völkern des Altertums im ganzen gleichartig gewesen. Ja wenn wir das Recht hätten, die herrlichen Schilderungen Sprich. 31, 1—9 (16. 20) und Hiob 29, 12/31 der Zeit vor den Propheten zuzuweisen, so könnten wir sagen, daß noch ganz ohne Rücksicht auf ein „Gesetz Gottes" Sittlichkeit in sehr hohem Sinne und ganz von humaner Weitherzigkeit getragen, sich aus den im Zusammenleben der Menschen entwickelten Sinne für Güte und Gerechtigkeit entfaltet hätte. Aber diese Bücher sprechen doch wohl für eine spätere, höher entwickelte Sittlichkeit.

Was in Israel als gerechtes Handeln galt, das erschien diesem Volke nun zugleich als der Wille des Volksgottes, der mit seiner weltregierenden Allmacht hinter diesem Willen stehend gedacht ward. So erhielt der sittliche Trieb religiöse Färbung und ward dadurch einerseits ungemein verstärkt, anderseits aber empfing er notwendig in höherem Maße den Charakter des bewußten Strebens nach eigenem Gewinn. —

Was in Israel als sittlicher Takt lebte, das ist ja im wesentlichen auch der Inhalt der ältesten Gesetze. Humanität und Billigkeit gegen die niedern Klassen [2]). Gerechtigkeit und Unparteilichkeit [3]). Achtung vor den Ordnungen der Familienzucht, der Sitte, des Naturgefühls [4]). Mitleid und Milde gegen die Schutzlosen, besonders die

1) Gen. 14, 23 ff. 1 Sam. 31, 14 ff.
2) Ex. 21, 1 ff. 26 ff.
3) Ex. 23, 1. 6 ff.
4) Ex. 22, 17 f. 30.

Digitized by Google

Fremden [1]), Enthaltung von Wucher, Bedrückung und Mißbrauch der Übermacht des Besitzes [2]) u. s. w. So wird die Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit vor Gott [3]). Und hinter den Grundsätzen der Güte und Ordnung steht Gottes strafende Allmacht, weil sie positive Gottesgebote geworden sind, und Gott nun als Vater und Richter der Schutzlosen und Gedrückten und als Vertreter der großen Ordnungen der Gesellschaft gilt [4]).

Sobald es aber so steht, muß naturgemäß das religiöse Motiv, und zwar als Furcht vor dem Richter, stärker wirken als die bisher entfalteten in der Weise eines anerzogenen sittlichen Geschmacks wirkenden sittlichen Motive. Die großen sittlichen Ordnungen fordern nun Achtung in erster Linie nicht um ihrer selbst willen, sondern weil Gott sie geordnet hat und sie schützt. Gott hat die Ehe eingesetzt und schützt sie als ein unantastbares Heiligtum [5]). Die Vereitelung des Ehezwecks ist vor ihm böse und zieht sein Gericht nach sich [6]). Die Scheu vor Gott bewegt Josef ebenso sehr, den Ehebruch abzulehnen, wie der sittliche Abscheu vor undankbarem Bruch des Vertrauens [7]). Dasselbe gilt von der Freundschaft. Selbst David hält es für sicherer, Jonathans Freundestreue durch den Schwur bei Gott zu befestigen [8]). Und wenn er nachher selbst gegen den Sohn seines Freundes Treue bewährt, so geschieht es aus religiösen Motiven [9]). Nicht anders ist es mit Sippe und Nation. Josef soll seinen Brüdern als „Dienern desselben Gottes" verzeihen [10]). Die Hand an den König seines Volkes zu legen erscheint als besonderer Frevel, weil er der Gesalbte Gottes ist [11]). Sich an einem Priester,

1) Ex. 20, 20; 23, 9 (12, 49).
2) Ex. 22, 24.
3) Gen. 7, 1.
4) Ex. 22, 17. 21. 22. 26. 30 f.
5) Gen. 2, 18; 12, 17 ff.; 20, 3 ff.; 26, 10; 39, 9.
6) Gen. 38, 9.
7) Gen. 39, 8.
8) 1 Sam. 20, 1. 23; 23, 16 ff.; vgl. Gen. 25, 33.
9) 2 Sam. 9, 1; 21, 2 ff. (חֶסֶד אֱלֹהִים).
10) Gen. 50, 17.
11) 1 Sam. 24, 17 ff. (26, 9. 23). 2 Sam. 2, 9 (19, 19 ff.).

Digitized by Google

der Gottes heilige Lade getragen hat, zu vergreifen, wagt man auch in der Leidenschaft des Bürgerkrieges nicht leicht [1]). Wenn Saul, welcher ja auch die Priester nicht geschont hat, den Eid verletzt, mit welchem Israel den Gibeoniten Schutz gewährt hatte, so muß diese That, obwohl aus patriotischem Eifer geschehen, durch furchtbare Sühne gut gemacht werden [2]). Besonders interessant ist Jud. 11, 36. Die Tochter Jiftachs ist willig und bereit zu sterben, weil ihr Vater es befiehlt, weil sie ihr Volk gerettet hat, und weil ein Gelübde für Gott vorliegt. Also die Verbindung der Motive der Kindesliebe, der Vaterlandsliebe und der Gottesfurcht erweisen sich mächtiger als der Trieb der Selbsterhaltung. Und das Gelübde Gott gegenüber ist für den Vater ebenso selbstverständlich wie für Abraham (Gen. 22) zwingender als sein Vatergefühl. Diese Rücksicht auf Gottes Willen wirkt durchweg als ein selbstverständliches sittliches Motiv. Mit dem Patriotismus ist Gottvertrauen eng verbunden [3]). In dem Propheten ehrt man gastfreundlich den Gottesmann [4]). Gottes Fügungen, in denen man seine Absicht erkennt, bestimmen das Handeln: „Das kommt von Gott, wir können nichts dawider“ [5]). In allen Verletzungen der Zucht und Ehrbarkeit empfindet man ein Beleidigen Gottes selbst [6]). Wenn man den Feind in der Not unterstützt [7]), so hofft man dadurch den Lohn Gottes zu gewinnen [8]). Durch unnötiges Blutvergießen setzt man sich in Schuld vor Gott [9]). David scheut sich in religiöser Furcht, das mit Todesgefahr geholte Wasser zu trinken, weil es „Blut“ ist, — also als heilig zu gelten hat. Ähnlich ist es zu beurteilen, wenn David es als unrecht empfindet, daß er in einem Cedernhause wohnt, und die Lade Gottes in einem Zelte, oder wenn Uria

1) 1 Reg. 2, 26. 1 Sam. 22, 17.
2) 2 Sam. 21, 2 f.
3) 2 Sam. 10, 12.
4) 2 Reg. 4, 18 ff. (vgl. 1 ff. 27).
5) Gen. 24, 50.
6) 2 Sam. 12, 9. 13.
7) 1 Sam. 24, 20.
8) 1 Sam. 25, 31.
9) 2 Sam. 23, 16.

Digitized by Google

nicht in sein Haus eingehen will, solange die Lade Gottes im Felde liegt [1]).

Was die Israeliten treibt, sich den Geboten Gottes zu fügen, das ist zweifellos Furcht und Hoffnung. Gott hat größere Macht zu schaden oder zu helfen als Menschen. So ist es selbstverständlich, daß man sich vor allem Gott gegenüber zu sichern sucht. In diesem Sinne werden Gottes Gebote mit Drohungen und Verheißungen gestützt, um sie wirksam zu machen [2]). Das Motiv „ich fürchte Gott" bürgt für gerechtes und billiges Handeln [3]). Aus Gottesfurcht setzen sich die Wehemütter in Ägypten dem Zorne des Königs aus und greifen zur Lüge [4]). Aus Gottesfurcht will Bileam um kein Geld thun, wozu ihn Gott nicht treibt [5]). Aus Gottesfurcht und um der göttlichen Verheißungen willen thun Noah und Abraham, was Gott befiehlt, auch wo es ihnen persönlich befremdend ist [6]). Um einen Segen von Gott zu gewinnen, erträgt David ruhig die Schmähungen, als etwas, „was Gott geheißen habe" [7]).

Der Wille Gottes, welchem man in dieser Weise gehorcht, stimmt ja im großen und ganzen mit dem überein, was als „gerecht, billig und gütig" in Israel angesehen ward. Aber das alte Israel hat doch keineswegs diesem Willen gehorcht, weil er sittlich gut war. Gott selbst erscheint ohne sittliche Bedingtheit. Seine „Ehre" ist das höchste Motiv, welches seinen Willen bestimmt [8]). Und innerhalb bestimmter Bundesverhältnisse bestimmen ihn nicht allgemeine sittliche Zwecke, sondern die mit dieser Bundesgemeinschaft zusammenhängenden Interessen [9]). Es erzürnt ihn am

---

1) 2 Sam. 7, 2; 11, 11.

2) Gen. 2, 17. Ex. 23, 13. 23. 1 Reg. 9, 14; vgl. Ex. 19, 5. 8; 20, 5—7. Jos. 24, 19 ff. (1—14).

3) Gen. 42, 8; 50, 19 (1 Sam. 12, 14 ff.). Ohne Gottesfurcht ist keine Sicherheit für den Gast. Gen. 20, 11.

4) Ex. 1, 17. 20. 21; 11, 3; 12, 35.

5) Num. 22, 18; 24, 13.

6) Gen. 7, 5; 12, 4; 21, 11.

7) 2 Sam. 15, 27; 16, 9 ff.

8) Jos. 7, 9.

9) Gen. 12 u. o.

Digitized by Google

meisten, wenn man seine Rechte mißachtet, seine Gegenwart verunehrt [1]), oder seine Gnadengaben durch Gewinnsucht entweiht [2]). Und in diesem Sinne rächen die Propheten die Verunehrung Gottes in ihrer Persönlichkeit an den Beleidigern durch den Tod [3]).

Also nicht dem Gesetze der Sittlichkeit, sondern dem Gebote des Herrschers gehorchte Israel, wenn es sich dem Willen Gottes unterwarf. Und wenn dieser „Wille Gottes" in Widerspruch mit den Beweggründen trat, die sich aus Familie, Staat und Sippe sonst wie ein unwillkürlicher sittlicher Trieb aufdrängten, so überwog das religiöse Motiv, als das für die Persönlichkeit wichtigere, ohne daß dies als ein eigentlich sittlicher Anstoß empfunden wurde. Nun sind die Gebote Gottes schon in ihrer ältesten Form ebenso sehr ritual und auf die Volkssitte gerichtet als sittlichen Inhalts [4]). Zwar werden die sehr häufig vorkommenden Ausdrücke: „Halten der Ordnung, der Gebote, der Satzungen, der Belehrungen Gottes", „damit Gott seine Verheißungen erfülle und Israel Glück habe" in dieser Form wohl der späteren bewußt gesetzlichen Überarbeitung der Geschichte angehören. Aber in naiver Form findet sich diese Begründung des Gehorsams gegen den Gotteswillen doch von Anfang an [5]). Daß man kein Blut genießen [6]), daß man den Sabbath heiligen soll [7]), ist ebenso sehr und nicht in anderm Sinne ein „positives Gebot Gottes", zu dessen Beobachtung die „Gottesfurcht" treibt, wie das Aufrechterhalten der großen Grundordnungen des gesellschaftlichen Lebens. So läßt sich Israel durch keine Erwägungen der Familienliebe hindern, Gott auch das Blut der eigenen Kinder zu geben, wenn es erwartet, seine Gunst dadurch zu gewinnen [8]). Und solches „kultische Handeln" ist ihm zweifellos bedeutsamer als

1) 1 Sam. 1, 14; 2, 11. 17. 25.
2) 2 Reg. 5, 16.
3) 2 Reg. 1, 9—13; 2, 24.
4) Ex. 21 ff. 34.
5) Gen. 19, 19; 26, 5. Ex. 15, 25. 1 Reg. 2, 3; 3, 14; 6, 12; 11, 38; 8, 58; 2 Reg. 23. 3.
6) Gen. 9, 8; 37, 18 ff.
7) Ex. 20, 9. 12.
8) Gen. 22, 2 ff. Jud. 11, 36.

Digitized by Google

die Sittlichkeit gewesen. Das beweist die Polemik der Propheten. So läßt sich das Volk durch keine Skrupeln des Eigentumsrechtes zurückhalten, auf Gottes Geheiß die ägyptischen Gefäße zu entführen [1]. Auf seinen Befehl ermorden die Leviten ihre Brüder, überwinden also die stärksten Antriebe des Nationalgefühls [2]. Um Gott zu gefallen, gelobt Israel den Bann über die Besiegten, in Widerspruch mit Mitleid und Güte [3]. Denn Gott selbst verbietet jede Schonung der Eingeborenen [4], und Anwandlungen von Edelmut und Großherzigkeit gegen die Überwundenen werden bei Saul wie bei Ahab nicht vom sittlichen Standpunkte aus gelobt, sondern als „Ungehorsam gegen Gott" getadelt und verworfen [5]. Und daß diese „Gottesfurcht" durchaus in eudämonistischer Weise wirkte, sehen wir an David, der das Fasten um seines Kindes willen in dem Augenblicke aufgiebt [6], wo es keinen Erfolg mehr verspricht. Derselbe König hält die seinen Feinden gelobte Schonung freilich um des Eides willen. Aber nicht aus sittlichem Grunde. Denn er beauftragte seinen Nachfolger, in entgegengesetztem Sinne zu handeln [7]. So wird es auch ganz offen ausgesprochen, daß der sichtbare Gottessegen, welcher einen Menschen begleitet, dazu veranlaßen muß, mit ihm in gutem Frieden zu leben [8].

Also ist das religiöse Motiv des Handelns im alten Israel noch keineswegs ein wirklich sittliches gewesen, und doch hat es stärker als irgendein sittliches gewirkt. So ergiebt sich in Kollisionsfällen ein interessantes Stärkeverhältnis der Wirkungen der sittlichen Motive. Die Sitte ist stärker als die Sittlichkeit, wie wohl bei allen antiken Völkern. So wirkt z. B. die Sitte der Gastfreundschaft stärker, als die Rücksicht auf die Un-

---

1) Ex. 3, 22 (Gen. 31, 32; 44, 6).
2) Ex. 32, 27 ff.
3) Num. 21, 2 (2 Reg. 10, 30).
4) Ex. 34, 12 (Jos. 7, 24; 10; 11, 19. 1 Sam. 15, 1; 28, 18).
5) 1 Sam. 15, 9 ff. 22. 1 Reg. 20, 31.
6) 2 Sam. 12, 22.
7) 1 Kön. 2, 6. 9.
8) Gen. 26, 28; 37, 27; 39, 3.

Digitized by Google

schuld der Kinder [1]). So ist die Sitte des יִבֵּם mächtiger als der Abscheu gegen die Blutschande und Unzucht [2]). Und das Gewohnheitsrecht „so handelt man nicht an unserm Ort“ erscheint als ein genügendes Motiv, um Betrug und Lüge zu entschuldigen [3]). Aber die **Religion** ihrerseits wirkt stärker als die **Sitte**.

Wo weder sittliche noch religiöse Motive deutlich und entschieden wirken, da gilt es als selbstverständlich, sich durch die natürlichen Triebe des Herzens bestimmen zu lassen, durch die Sucht nach Gewinn, nach Rache, nach Befriedigung der Sinnlichkeit, d. h. da fühlt man sich überhaupt zu sittlichem Handeln nicht verpflichtet. Ja diese natürlichen Beweggründe sind, ohne daß das besondern Tadel erführe, oft stärker als der sittliche Takt, solange nicht direkte religiöse oder gesetzliche Antriebe diesen stärken. Nicht der Diebstahl, sondern seine Entdeckung, erscheint Gen. 31, 21 als das, wozu man sich nicht entschließen kann. Nicht die wilde Gewaltthat, sondern ihre Gefährlichkeit tadelt Jakob an seinen Söhnen [4]). Nicht der schmähliche Betrug des greisen Vaters macht ihm Skrupel, sondern die Furcht, ertappt zu werden, und dann statt des Segens einen Fluch zu empfangen, dessen Zauberwirkungen er fürchtet [5]). Es fällt nicht auf, daß Rahab aus Todesfurcht ihr Vaterland verrät, daß Chusai, wie er sagt, der Krone, nicht der Person treu ist [6]). Abner in seinem persönlichen Ehrgefühl gekränkt, verrät seinen König [7]). Nathan steht zu Salomo, weil sein Schicksal mit dem des Thronfolgers nun einmal verflochten ist [8]). Und wo nicht Bande des Bluts oder Gemeinsamkeit der Religion oder feste Gesetze und Verträge vorliegen, da erwartet man ein Verhalten ohne sittliche Normen, also Willkür, Gewaltthätigkeit und List, denen List und Lüge selbst-

1) Gen. 19, 6 ff.
2) Gen. 38, 14. 26.
3) Gen. 29, 26.
4) Gen. 34, 30.
5) Gen. 27, 11 ff.
6) Jos. 2, 4. 9. 2 Sam. 16, 16 ff.
7) 2 Sam. 3, 7 ff.
8) 1 Reg. 1, 11 ff.

Digitized by Google

verständlich begegnen [1]). Eine Kananiterstadt überfällt man mitten im Frieden und mordet sie aus [2]). Daß ein „Fremdling“ aus „Soldatentreue“ seinem Fürsten auch im Unglück treu bleibt, das erscheint sehr befremdend [3]).

Natürlich sind derartige Handlungen im Alten Testament nicht als ideales Handeln erzählt, — und ebenso wenig kann man aus Gestalten wie Jiftach und Simson, die außer von einem dunkeln religiös-patriotischen Motive im ganzen von Rache, Selbstsucht und Lust getrieben werden, über die Motive urteilen, welche in jenen Zeiten einen frommen Israeliten bei seinem Handeln leiteten. Aber die ganze Art, wie das alles erzählt wird, zeigt doch, daß man dabei keinerlei sittliche Empörung empfand. So kann man sagen: im alten Israel wie bei allen alten Völkern wirkten auf weiten Gebieten überhaupt keine sittlichen Motive, sondern der natürliche Trieb des Menschen nach Befriedigung seiner selbstischen Interessen, Wünsche und Rachegelüste. Dieses Gebiet aber ist eingeengt durch ein sittlich bestimmtes, auf welchem wirklich sittliche Beweggründe in der Weise eines nicht weiter in Frage gestellten Taktes wirken, weil sie aus den Interessen der Familie, der Sippe, des Volks und des Verkehrs in das Bewußtsein übergegangen sind, — doch sodaß im ganzen die Sitte mächtiger als die Sittlichkeit wirkt. Und in dem größten Teile dieses Gebietes wirkt als mächtigstes Motiv das religiöse mit, d. h. die auf Furcht und Hoffnung ruhende unbedingte Unterwerfung unter Gottes Willen. Rein sittlichen Charakter hat dieses letztere Motiv noch nirgends. Es treibt zu äußerlichem und sittlich wertlosem Thun ebenso stark wie zu sittlichem. Und selbst da, wo es zu einer Handlungsweise treibt, welche an sich vom sittlichen Gesichtspunkte aus dem Israeliten verwerflich erscheinen mußte, ist es das stärkere Motiv, welchem der sittliche Takt ohne Widerstand weicht. Aus der wenig klar empfundenen Verbindung dieser Gottesfurcht mit Vaterlandsliebe und Stolz auf Israels Sitte gingen wohl thatsächlich die meisten Motive des sittlichen Handelns hervor.

---

1) Gen. 12, 10 ff.; 20, 1. 11; 26, 7. 28 (21, 23).
2) Jud. 18, 7 ff.
3) 2 Sam. 15, 9 f.

Digitized by Google

3. Es wäre natürlich ganz irrig, zu meinen, daß in der Entwickelungszeit der alttestamentlichen Religion vom 8. Jahrhundert bis zum Exile im Volke Israel durchweg andre resp. reinere sittliche Motive geherrscht hätten als früher. Ohne Zweifel hat das Volk sich nach wie vor an den aus Gesellschaft und Volksleben stammenden gewohnten Beweggründen, im besten Falle von religiös-gefärbter Vaterlandsliebe, leiten lassen, und sich in „Gottesfurcht“ vor dem Gebote des Allmächtigen gebeugt. So wendet sich auch die Volksweisheit selbstverständlich an die Klugheit, die nicht zu Schaden kommen möchte. In diesem Sinne warnt sie z. B. vor Bürgschaft [1]). Daneben schreckt sie von Wucher und Ungerechtigkeit durch den Hinweis auf die göttliche Vergeltung ab [2]), welche das, was scheinbar klug war, schließlich als Thorheit erweist.

Aber auf dem gegebenen Boden entfalten die prophetischen Führer der Religion Israels doch zweifellos anders gefärbte Motive der Sittlichkeit, denen nachzugehen es sich lohnt, auch wo sie nur die bisherigen Voraussetzungen in neuer Weise beschränken und bestimmen. Zunächst fällt uns auf, daß die von der Rücksicht auf den Gotteswillen unabhängigen, aus den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens selbst sich ergebenden, Motive der Sittlichkeit von den Propheten vollständig ignoriert werden. Das religiöse Motiv absorbiert alles. Und zwar tritt es zunächst in der hergebrachten eudämonistischen Form auf. Amos und Hosea, wie Jesaja, — Jeremjah wie Zephanjah und Habacuc versuchen auf die Entschlüsse des Volkes durch den Hinweis zu wirken, daß der Gehorsam gegen Gott Leben resp. Erlaß der Strafe bewirken, und [3]) daß das Umkehren von der Gottlosigkeit Heil bringen wird [4]). Im entgegengesetzten Falle drohen sie dem Volke Mißwachs und Verbannung in das unreine Land, wo kein Trank- und Speisopfer gebracht wird, wo das Brod nicht rein werden kann, indem es in Gottes Haus gebracht wird, wo es keine Feste und Feiertage giebt [5]). Überhaupt

1) Prov. 27, 13.
2) Prov. 28, 8. 10. 16; 29, 14; 30, 17.
3) Am. 5, 14. 15.
4) Hos. 14, 4; 6, 1.
5) Hos. 1, 4; 4, 1; 8, 14; 9, 1—6.

Digitized by Google

ermahnen sie stets durch den Hinweis auf die göttliche Vergeltung [1]). Sie lehren, daß Tod und Leben von der Entscheidung des Volkes gegenüber Gott abhängen, daß der Frevel wie ein Feuer seine Thäter fressen wird, weil Gott selbst dem Frevler zürnt [2]). Also ist es Thorheit, Gottes „Belehrung“ zu verschmähen, Weisheit, seine „Befehle“ zu befolgen [3]). Dieses eudämonistische Motiv erscheint als genügend, um das sittliche Handeln zu begründen, da niemand sein eignes Unglück sucht [4]).

Auch das Gesetz des Deuteronom wendet dieses Motiv ohne Einschränkung an, um das Volk zur Befolgung der Satzungen und Rechte Gottes zu bewegen, wie das ja in einem Gesetze an sich natürlich ist. Es legt Tod und Leben dem Volke zur Wahl vor und erinnert es daran, daß Gott ein eifersüchtiger Gott ist [5]).

Das alles erscheint nun zunächst keineswegs als ein Fortschritt der früheren Zeit gegenüber. Denn da es sich ja nicht um sittliche Regeln handelt, denen das Gewissen beizustimmen aufgefordert würde, sondern um Verordnungen, denen der Mensch sich zu fügen hat, — und da die Motive der Furcht und Hoffnung, — also zunächst überhaupt noch nicht sittliche, — alle früher in Israel mitwirkenden Beweggründe des sittlichen Handelns verdrängen, so könnte man meinen, solchen rein heteronomistisch-eudämonistischen Motiven gegenüber sei der aus den Bedingungen des Gesellschaftslebens geborne Takt etwas viel Vollkommeneres.

Dazu kommt, daß gerade die Propheten seit Amos mit viel größerer Entschiedenheit als das früher geschehen war, die Forderung Gottes betonen, daß Israel ihm die Treue halte und sich

1) Hos. 9, 7; 10, 12. 14; 11, 5; 12, 15; 13, 1.

2) Jes. 1, 16—20; 3, 10. 11; 5, 8 ff.; 9, 17. 18; 10, 1 ff.; 22, 13 ff.; 32, 17; 33, 14; vgl. Mich. 2, 2 ff.; 3, 10. 12.

3) תּוֹרָה Hos. 4, 6 (7); 8, 1. 12. Mich. 4, 2; תּוֹרָה und חֻקּוֹת Jer. 9, 12; 16, 11; 44, 7. Am. 2, 4 ff.

4) Jer. 1, 16; 7, 5; 9, 7; 11, 4; 16, 11; 17, 11; 21, 8. 12; 31, 30; 42, 6; 44, 7 (Zeph. 2, 3; 3, 5 ff. Hab. 2, 4—9).

5) Deut. 4, 1. 24; 5, 1. 9. 11. 16. 27. 30; 6, 1. 15. 18. 24; 7, 11; 8, 1. 7. 9; 11, 7. 10. 13. 23. 26; 12, 28; vgl. 15, 7—10. 18; 16, 17. 20; 17, 13; 19, 20; 21, 21; 22, 6. 7; 23, 20; 24, 19; 25, 13; 26, 16—19; 28, 1. 15; 30, 10. 15; 32, 45.

Digitized by Google

aus den regellosen und unklaren religiösen Gewohnheiten löse, die früher erlaubt schienen. Damit aber scheint die Gefahr gegeben, daß sich aus dem übermächtig werdenden religiösen Motive in erster Linie nicht sittliches sondern religiöses Handeln entfalte. So ist es die Klage bei Amos, daß die Israeliten sich durch „Lügen“ verlocken lassen, daß sie durch kultische Unzucht Gottes Namen entweihen, daß sie die Nasiräer Wein trinken lassen und den Propheten verbieten zu weissagen, also den Geist dämpfen, und daß sie falsche Heiligtümer aufsuchen [1]). Den Ehebruch gegen Gott, die Götzenorakel und unzüchtigen Kulte, das ungläubige Hilfesuchen bei den Fremden, das unlautere und betrügliche Handeln gegen Gott wirft Hosea dem Volke vor [2]). Der Kultus der Höhen, die Säulen und Bilder, der unzüchtige Kult sind bei Micha Judas Sünde [3]). Und Jesaja leitet das Gericht Gottes daraus ab, daß die Kinder Israels nicht auf den Ernst der Zeit achten, sondern Gott durch spottenden Unglauben herausfordern, daß sie selbstzufrieden und unbußfertig Gottes Belehrung nicht hören wollen, sondern im Leichtsinn der Verzweiflung dem Gerichte entgegen schwelgen und daß sie von Gott untreu abfallen und ihn belügen [4]). Das Gleiche betont das Deuteronomium [5]). Und Zephanja spricht von Götzendienst und Religionsmengerei, von fremden Kleidern, von Mysterien und von Unglauben an Gottes Macht [6]).

Aber bei genauerer Prüfung kann man in Wahrheit einen entschiedenen Fortschritt nicht verkennen. Daß Gott von seinem Volke in erster Linie Treue verlangt, ist in einer Religion selbstverständlich, und ebenso, daß die unmittelbare Wirkung des religiösen Motivs zum Handeln eine auf religiöse Bethätigung gerichtete sein muß. Aber die Propheten erkennen, daß der wahre Wille Gottes

---

1) Amos 2, 5. 12. 10; 5, 9.

2) Hos. 1—3; 4, 12; 9, 1; 12, 1 (Götzenbilder, Götzenstätten, Menschenopfer 8, 4. 11; 9, 1. 10. 15; 10, 1—11, 2; 12, 12. 13; 13, 2); vgl. 5, 13; 7, 11; 8, 8; 12, 2.

3) Mich. 1, 5. 13. 7 (Lügenpropheten aus Gewinnsucht Mich. 3, 5 ff. 11).

4) Jes. 1, 2—4. 28; 5, 11. 18. 21; 9, 15; 22, 13. 14; 30, 9.

5) Deut. 7, 2 ff. 16; 12, 2 ff.

6) Zeph. 1, 4 ff. 22.

Digitized by Google

mit seinem Volke nicht auf die äußerliche religiöse Leistung in ihrem Unterschiede vom sittlichen Handeln gerichtet ist, sondern auf das sittliche Gemeinschaftshandeln in Israel selbst, auf ein Reich der Güte und des Rechts. So wird die Treue gegen Gott die Quelle rechter Sittlichkeit. Und das religiös wirkende Motiv wird zum einheitlich sittlich wirkenden.

In diesem Sinne sind alle Propheten von Amos bis Ezechiel einverstanden, wenn auch seit dem Deuteronom das kultische Element wieder in dem Inhalte des Gotteswillens stärker hervortritt [1]). Amos wie Jesaja, Micha wie Jeremia betonen es immer aufs neue, daß Gott an dem äußern Dienste, mit welchem man ihn günstig stimmen will, nichts liegt, daß er nicht diesen zur Bedingung seines Bundes gemacht hat, ja, daß er den Aufwand der Opfer, die Feste und Gebetsversammlungen, die ganze menschenersonnene Gottesfurcht haßt und verwirft, wo das alles als äußeres Gesetzesthun, als Leistung ohne die rechte Grundlage wahrer Treue und Liebe geboten wird [2]). Opferdienst und Feste richtig betrachtet, sind ein Glück für Israel, dessen Verlust es schmerzlich empfinden wird, nicht eine Leistung, durch die es Gott verpflichtete [3]). Gott fordert etwas ganz anderes: Wohlwollen und Gütigkeit, Rechtschaffenheit und Recht, Mitleid mit Verlassenen und Leidenden, mutvolles Eintreten für Recht und Sitte [4]). Und zugleich wird das religiöse Motiv seines schlecht-heteronomistischen Charakters entkleidet. Die Propheten, vor allem aber das Deuteronom, dringen darauf, daß die Dankbarkeit für alles Große, was Israel von seinem Gott empfangen hat, in ihm den Trieb des Gehorsams wecken, — daß es diesen seinen Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele lieben soll —, damit aus dieser Liebe, aus einem „beschnittenen Herzen", das Halten der Gebote Gottes hervor-

1) Vgl. Jer. 17, 21; 19, 4; 32, 30; 44, 23; 36, 6. 9 (1, 16; 7, 8; 8, 19; 9, 12; 16, 11). Sach. 12, 10; 13, 2, 20 ff.

2) Am. 4, 4 f.; 5, 21; 6, 10. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11—15; 29, 13; Mich. 6, 8. Jer. 6, 20; 7, 22.

3) Hos. 2, 13; 3, 4; 9, 3; 10, 12.

4) Z. B. Hos. 6, 6. Jes. 1, 16 ff. Mich. 6, 8. Jer. 7, 23. 28.

Digitized by Google

gehe [1]). Also wenn man auch diesen Gott zugleich als den Richter fürchten soll, — man soll seinen Willen aus Liebe und Dankbarkeit thun. Und wenn man auch dem Willen Gottes sich unterwerfen soll, weil er Gottes Wille ist, man soll ihn erfüllen, indem man die großen sittlichen Grundlagen der Gesellschaft achtet, welche Gott in seinem Volke hergestellt hat. Hier bleibt wohl die pseudo-ethische Form des sittlichen Motivs. Sein Inhalt wird echt ethisch, weil das Reich der Sittlichkeit in Israel als eigentlicher Gotteszweck erscheint, und weil in der religiösen Liebe zu Gott das Element der Freiheit in den Gehorsam eintritt.

Gewiß ist dieser Fortschritt noch keineswegs klar und folgerichtig empfunden. Sittlichkeit und volkstümliche Sitte erscheinen unauflöslich verbunden. Auch für Amos und Hosea ist das Heidenland ein unreines Land [2]). Und beide beklagen die Mißachtung des Sabbath und die Entweihung des heiligen Versöhnungsamtes der Priester [3]). Aber im Grunde doch nicht wegen der kultischen Äußerlichkeiten, sondern weil habsüchtig-profaner Sinn in ihrer Mißachtung sich kundgiebt, Gott beleidigend. Und wenn das Deuteronom gegen unreine Speise und gegen kananitische Unsitte des Kleidertauschens der Geschlechter eifert [4]), wenn die Propheten sich entrüsten über fremdländische Sitten in Israel [5]), so ist es doch im Grunde die stolze Nichtachtung Gottes und der guten vaterländischen Sitte, gegen die sie sich auflehnen. Der Sache nach fühlen es alle diese prophetischen Männer, daß man Gottes Willen durch Recht, Gerechtigkeit, Reinheit, Zucht, Billigkeit und Güte vollzieht [6]), — und daß Gott jeden sittlichen Frevel zugleich als strafwürdigen Ungehorsam gegen sich selbst aufnimmt [7]).

1) Deut. 6, 4. 16; 10, 12; 11, 1. 7 ff. Doch liegen dieselben Gedanken Jes. 1, 2 ff. Hos. 11, 1 ff. Mich. 7, 8 ꝛc. vor.

2) Am. 7, 17. Hos. 9, 3.

3) Am. 8, 4. Hos. 4, 8; 6, 9.

4) Deut. 14, 1. 21; 22, 5. 10.

5) Am. 6, 1—8. Hos. 7, 4. 10; 12, 9. Jes. 2, 6 ff. ꝛc.

6) Jes. 28, 17; 32, 1; 33, 5 (1, 26). Am. 5, 14 ff. Zeph. 2, 3.

7) Jes. 1, 15; 5, 24; 10, 1; 32, 6 f.

Digitized by Google

Darum richtet sich die Predigt der Propheten in erster Linie gegen die herrschenden Klassen, als die entscheidenden Vertreter der sittlichen Gesamtrichtung in Israel. Daß sie dem Könige untreu politische Ränke spinnen [1]), daß sie herzlos die Armen bedrücken, den Gerechten um ein paar Schuhe verkaufen, als eigennützige Hirten die Herde ausbeuten, durch Bestechung zu Diebsgenossen werden, üppige Gelage auf Kosten Gepfändeter und Gestrafter halten, Wucher treiben, Lustgärten und Quaderhäuser errichten, Zion mit Blutschuld bauen, — daß sie im Rausche der Lust der Gottesmahnungen vergessen, an des Volkes Not nicht denken, Grenzen verrücken, Maß und Gewicht betrügerisch Ändern, das und vieles ähnliche wird unermüdlich wiederholt [2]). Ebenso wird an den Priestern und Propheten selbstsüchtige Ausbeutung ihres Amtes und Gleichgültigkeit gegen ihre heilige Aufgabe getadelt [3]), — an den vornehmen Frauen Genußsucht, Hoffahrt und Eitelkeit [4]). Im Volke rügt man Unzucht [5]), Mangel an Zuverlässigkeit im Handel und Wandel [6]), Abneigung gegen redliche Warnung [7]), und Abnahme des Rechtssinnes [8]). Wo man gut und böse nicht mehr unterscheidet, ja das Böse lieb hat, da ist Gottes Gericht nicht mehr zu wenden. Dagegen wenn man das Böse haßt, das Recht im Thore feststellt, Gutes sucht, dann ist man auf dem Wege des Lebens [9]). Die nationale Eitelkeit darf nicht über diese sittliche Grundwahrheit täuschen. Israel, gerade weil Gott es vor allen Geschlechtern der Erde erwählt, d. h.

---

1) Hos. 9, 9; 10, 9. 3. 4 (merkwürdig 1, 9 die Verdammung der „theokratischen" Revolution Jehus).

2) Am. 2, 6; 3, 9; 5, 7. 11. 12; 6, 4. 12; 8, 4 ff. Hos. 4, 11; 5, 1; 7, 3; 12, 8 (4, 1). Jes. 1, 23; 3, 14; 5, 8. 23; 10, 2. Mich. 2, 1 ff. 8; 6, 10; 7, 2 ff.; 3, 1. 9. Zeph. 3, 3. Jer. 2, 34; 5, 28; 34, 9 ff.; 6, 6. 13. Sach. 11, 4. 15.

3) Hos. 5, 1—10; 7, 3. Zeph. 3, 4. Mich. 3, 5. 9. 11. Jes. 10, 1 ff. Jer. 8, 10.

4) Am. 4, 1. Jes. 3, 16 ff.

5) Jer. 5, 7; 7, 9; 9, 1.

6) Mich. 6, 12. Hos. 6, 7. 9; 7, 1. 4. Zeph. 3, 13. Jer. 9, 2 ff.

7) Am. 5, 10. Mich. 3, 9.

8) Mich. 2, 1. Hab. 1, 1—3. Zeph. 1, 9.

9) Jes. 5, 20. Mich. 3, 1; vgl. Am. 5, 14. Jes. 1, 14 ff.

Digitized by Google

zu einem Reiche des Guten bestimmt hat, wird am meisten um seiner Sünden willen gestraft werden [1]). Die Frucht, welche Gott an seinem Weinberge sucht, ist Recht und Gerechtigkeit [2]). Das Böse als solches bringt Unheil [3]). Gott hört das Geschrei der Gedrückten [4]). Er achtet nicht der Person, sondern liebt den Fremdling, ihm Brot und Kleid zu geben, und schafft den Witwen und Waisen Recht [5]). Er liebt Recht und Güte, ihm gehört das Gericht [6]). Es ist ihm ein Greuel, wenn Betrug geübt, oder die Menschenwürde durch grausame Roheit verunehrt wird [7]). Und deshalb giebt es keinen andern Weg zu Gottes Wohlgefallen als durch treues und mutiges Eintreten für die großen Grundsätze der Sittlichkeit, deren Verwirklichung in Israel Gottes Zweck mit diesem Volke ist [8]). — Dieselben Grundsätze treten uns aus einer Reihe von Psalmen entgegen, die entweder aus dieser Zeit stammen oder ein späterer Widerklang der prophetischen Gesinnung sind. Ich verweise für die Abweisung der kultischen Werke auf Psalm 40. 50 (51), für die Überzeugung, daß das Innehalten der großen Ordnungen der Gesellschaft zugleich die Gemeinschaft mit Gott verbürge, auf Psalm 5. 7. 10. 12. 26. 28. 34. 52, vorzüglich auf 11, 7. 15; 24, 3 ff. u. 106, 3. Und auch die Sprüche denken nicht anders. Wohl ist, nach dem Charakter solcher Bücher der „Lebensweisheit", in erster Linie das eigentlich eudämonistische Motiv betont, nicht selten in recht äußerlicher Weise, durch die bloße Hinweisung auf den Schaden, den man sich selbst durch unweises Handeln zuzieht, — durch Bürgschaft wie durch Trägheit, durch Gewaltthätigkeit und Unzucht, wie durch Vernachlässigung des Zehnten [9]). Aber

1) Am. 3, 1. 14; 4, 6 ff.; 5, 11. 14; 8, 7; 9, 7.
2) Jes. 5, 7 (Hab. 1, 13).
3) Jes. 3, 10. 11; 33, 14.
4) Deut. 15, 7; 22, 1—4.
5) Deut. 10, 16. 18; 24, 19 (6. 13. 15).
6) Deut. 1, 16; 6, 25.
7) Deut. 25, 1. 13.
8) Hos. 10, 12; 12, 7 (14, 10 glossenartig wie Ps. 1). Jes. 1, 15—27; 11, 4. Mich. 6, 8. Jer. 5, 1; 7, 5; 11, 4. 7; 22, 1—15; 26, 3. 12.
9) Spr. 1, 7—20; 2, 19 ff.; 3, 10; 5, 1; 6, 1 ff. 24; 7, 5 ff.; 20, 16; 22, 26 rc.

Digitized by Google

meistens ist dieses Motiv doch in reinerer Form vorgetragen. Die rechte lebenbringende Weisheit beginnt mit Gottesfurcht[1]). Und da Gott der Schutz alles Rechten, der Feind alles Bösen ist[2]), und nicht die Opfer der Gottlosen, sondern Gerechtigkeit begehrt[3]), so ist die Weisheit, welche aus der Furcht dieses Gottes folgt, gleichbedeutend mit Sittlichkeit. Sie entfaltet sich in Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte, — wer dem Armen giebt, der leiht Gott[4]). Und wer diesen Gott religiös fürchtet, dem ist es innerlich unmöglich, den Weg des Hochmuts oder des Bösen zu lieben[5]), — der wird sich im Hinblick auf Gottes Weltregierung nicht selbst rächen[6]), — dem muß es eine Freude sein, Recht zu thun[7]). So ist die Weisheit, welche Gnade vor Gott und den Menschen gewinnt[8]), die in Gottesfurcht wurzelnde innre Übereinstimmung des Willens mit dem Guten.

So ist es wohl richtig, daß der Israelit, auch wenn er sich auf die Höhe prophetischer Religion erhob, den Trieb zum sittlichen Handeln noch vermittelt durch die Furcht vor Gott und durch den Wunsch nach Glück empfand. Aber soweit das auf dem Boden einer vorchristlichen Volksreligion möglich war, hatte das sittliche Motiv sich doch von den es verdunkelnden Elementen gelöst. Und seit dem Deuteronom geschieht das immer bewußter. Wenn der Dank für die Wohlthaten Gottes[9]), — wenn die Liebe zu ihm Israel zum Halten der Gebote treiben soll[10]), — wenn das Herz geneigt sein soll, Gottes Willen zu vollbringen, weil Er als der

---

1) 1, 1—7; 3, 1. 6; 4, 4—20; 8, 35; 9, 10.

2) Spr. 3, 27—30; 6, 12. 16ff.; 11, 1. 20; 15, 9; 17, 15; 20, 10. 23; 21, 10. 13; 22, 22. 28; 23, 10; 24, 18. 23. 28.

3) Spr. 21, 3. 17.

4) Spr. 19, 17.

5) Spr. 8, 13.

6) Spr. 24, 29; 25, 21.

7) Spr. 21, 15.

8) Spr. 3, 4.

9) Deut. 6, 12; 8, 11; 11, 18.

10) Deut. 5, 26; 6, 4ff.; 30, 15ff.

Digitized by Google

Herzenskündiger, auf das Herz vor allem sieht, also die Gesinnung, nicht die That wägt [1]), — wenn die rechte Gerechtigkeit Israels davon abhängt, daß es ein neues fühlendes Herz empfängt statt des steinernen [2]), — wenn in der Vollendungszeit das Gesetz in die Herzen geschrieben sein soll [3]), — wenn Israel verstehen soll, daß es in Gottes Gesetz seine höchste Gnadengabe, das herrlichste Gut besitzt [4]), — so wird immer klarer erkannt, daß nicht lohnsüchtige Furcht und knechtische Unterwerfung unter den Willen des Übermächtigen das wahre sittliche Motiv sind, sondern der an Gottes Liebe entzündete Wunsch der Dankbarkeit und Liebe, ihm Treue zu weihen, und die Herzensfreude an seinem Gesetze als dem innerlich guten, schönen und beseligenden. Die Freude am Guten wird im einzelnen Falle dadurch begründet, daß Israel, weil es selbst gelitten hat, auch geneigt sein muß, den Leidenden Güte zu erweisen, also verstehen kann, wie innerlich wahr und gut die Gesetze sind, welche zur Güte gegen die leidenden Klassen verpflichten [5]). Die Geschichte, die dieses Volk erlebt hat, und die ihm darin zuteil gewordene Offenbarung seines Gottes, muß es selbst zum Verständnisse des Geistes der Menschlichkeit führen, der in seinem Gesetze lebt, und diesen Geist in ihm wecken.

Weil der Zweck Gottes auf die sittliche Gemeinschaft in Israel gerichtet gedacht wird, sind die aus der Glaubensstellung zu Gott hervorgehenden sittlichen Motive der Natur der Sache nach unmittelbar nur für das gesellschaftliche Handeln innerhalb dieses Volkes wirksam, nicht für ein sittliches Handeln des Menschen dem Menschen gegenüber. Und dem widerspricht es nicht, daß die „Fremdlinge“, die diesem Volke zugesellt sind, wenn auch rechtlich anders als die Israeliten gestellt [6]), doch der Güte und Billigkeit überall anempfohlen werden. Denn sie gehören doch mit zu

1) Jer. 11, 20; 17, 9. 20. Deut. 5, 26.
2) Ez. 11, 19.
3) Jer. 31, 30 ff.
4) Deut. 4, 6 (Ps. 1. 19ᵇ. 119).
5) Deut. 5, 14; 10, 18; 15, 16; 16, 12; 24, 17 (14, 28; 15, 7).
6) Deut. 15, 2; 23, 21.

Digitized by Google

dem Gemeinwesen, in welchem Güte und Treue verwirklicht werden sollen und haben im wesentlichen dieselbe Stellung darin, wie die Armen und Schutzlosen in Israel selbst. Daß aber ein gütiges und wohlwollendes Verfahren auch gegen die Völker, welche Gott nicht kennen und dem Zwecke Gottes, seinem Volke, hindernd gegenüberstehen, sich aus dem religiösen Motive der Sittlichkeit ergeben könne, hat gewiß den Israeliten jener Zeiten fern gelegen, und mußte das, solange der Gotteszweck als weltlich organisiertes Einzelvolk verstanden ward. So verlangt Gott, der sich selbst durch seine Ehre und durch seine Vorliebe für Israel bestimmen läßt [1]), auch nach dem Deuteronom noch schonungslose Ausrottung der Urbewohner des Landes, Todfeindschaft gegen Amaleq und feindselige Gesinnung gegen Ammon und Moab [2]).

Aber derselbe Gott hat doch auch *für die andern Völker* seine unveränderlichen Zwecke. Er will, daß die großen Regeln der Sittlichkeit auch bei ihnen und in ihrem Verhalten Geltung haben. Und so ergiebt sich, wenn auch *mittelbar* und in *gewissen Grenzen*, aus dem Eingehen in den Gotteswillen der Trieb, *im Verkehre der Menschen überhaupt* nach den Grundsätzen der Zuverlässigkeit, Billigkeit und Güte zu handeln. Der Prophet Amos verkündigt Gottes Strafgericht nicht bloß den Nachbarvölkern, welche *Israel* mit unmenschlich grausamer Eroberungsgier bekriegt oder durch schonungslose Sklavenjagd geschädigt haben [3]), sondern auch den Moabitern, weil sie die Gebeine des Königs *von Edom* zu Kalk verbrannt haben [4]). Gott zürnt also nicht bloß über den Gegensatz gegen sein Reich, sondern über unmenschliches und rohes Verfahren der Menschen überhaupt gegeneinander, — und darin gilt ihm Israel nicht anders als andere Völker, höchstens, daß es, als sein erwähltes Volk, einen strengeren Maßstab zu erwarten hat [5]). Und in derselben Weise verurteilen andere Propheten die Heiden nicht bloß um ihres Kampfes gegen Gott willen, sondern für ihren *Hoch-*

1) Deut. 9, 26 (Ex. 32, 12).
2) Deut. 7, 2. 16; 23, 5f.; 25, 19; vgl. B. Jes. 14, 21.
3) Am. 1, 3. 6. 9. 11. 13 (Zeph. 2, 8).
4) Am. 2, 1ff.
5) Am. 3, 1; 9, 7.

Digitized by Google

mut[1]), ihre ungütige schadenfrohe Gesinnung[2]), ihr Blutvergießen, ihre Lüge und Zauberei[3]), ihre ungerechte aufgeblasene, nach Raub und Mord dürstende Politik[4]). So ergiebt sich aus der Religion das Motiv zu gerechtem und humanem Handeln überhaupt, so weit nicht der Zweck Gottes in Israel, als der höhere, im Widerstreite damit steht, — und damit der Ausgangspunkt, wenn auch der noch sehr wenig klare und entwickelte, zu dem religiösen Motive der Menschenliebe im Reiche Gottes.

Mit dieser Entwickelungsstufe deckt sich die Anschauung, welche das Buch Hiob beherrscht. Allerdings geht dasselbe zunächst von dem rein eudämonistischen Motive aus[5]). Aber auch als dem Helden des Buches das diesem Motive zugrunde liegende Axiom durch seine Lebenserfahrung hinfällig wird[6]), da entsteht freilich eine schwere religiöse Versuchung für ihn, er begreift nicht, wie er das Rätsel der Weltanschauung nun lösen soll, — aber das sittliche Motiv selbst wird ihm weder erschüttert, noch seine in der Frömmigkeit wurzelnde Notwendigkeit zweifelhaft. Das herrliche Bild humaner Sittlichkeit, welches er im Hinblick auf sein früheres Leben zeichnet[7]), das Bild des unerschrockenen Freundes der Gerechtigkeit, des aufopfernden Helden der Güte und Gastlichkeit, des bis in die Gedanken reinen und keuschen, der sich freihält vom Geldstolz und vom Mißbrauch seiner Macht und seines Geldes, der dem Diener sein Recht reichlich giebt, auch dem Feinde nicht mit Schadenfreude zu nahe tritt, — es bleibt ihm doch das Bild der Lebensführung, die sich aus Frömmigkeit und rechter Gesinnung notwendig ergiebt, die also aus dem Motive des religiösen Pflichtbewußtseins, auch ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe folgt. Und ähnlich ist es in dem Musterbilde der Haus-

1) Jes. 10, 12 ff.
2) Mich. 4, 11 ff.
3) Nah. 3, 1. 4. Zeph. 2, 13 ff.
4) Hab. 1, 1—3; 2, 5—15.
5) 5, 17; 15, 20; 18, 5; 20, 4; 27, 11; 34, 11. 17; 36, 5.
6) 21, 6; 24, 2 ff.
7) Hiob 29, 12 ff. 18 ff.; 31.

Digitized by Google

frau Sprich. 31, 1 ff., in welchem Treue, Aufopferung, Hilfsbereitschaft, Mildthätigkeit und Menschlichkeit als keines eudämonistischen Beweggrundes bedürftige Triebe der frommen und guten Israelitin erscheinen.

Einmal leitet Hiob sogar theoretisch aus der Einheit des Menschengeschlechtes die Notwendigkeit des humanen Handelns gegen Schutzlose ab: „Wenn ich meines Knechtes Recht verachtet hätte, — hat nicht, der mich im Mutterleibe schuf, auch ihn geschaffen?[1]) Man könnte hier das Motiv der Menschenliebe klar ausgesprochen finden. Aber man darf doch nicht vergessen, daß es sich in dieser Stelle nicht um das sittliche Motiv des Menschen selbst handelt, sondern um die göttliche Richteransicht von dem Verhältnisse, daß also die eigentliche Beurteilung eine eudämonistische bleibt. Sodann ist im Verhältnisse zu der christlichen Auffassung zu betonen, daß der Hinblick auf den gemeinsamen Ursprung der Menschen, weil er immer eine theoretische Ansicht bleibt, als Beweggrund zur Sittlichkeit überhaupt nur sehr vermittelt, durch Hilfe der Einbildungskraft, wirken kann, — während der Glaube an den gemeinsamen und solidarischen Zweck der Menschen (Reich Gottes) unmittelbar als Trieb zum gemeinsamen Handeln, also als Motiv der Menschenliebe praktisch wirksam wird.

4. Die Prophetie seit dem Untergange des ersten Jerusalem hat sich zunächst im ganzen auf der gleichen Höhe der sittlichen Anschauung gehalten. Jeremjah und die exilischen Stücke zu Jesaja bezeugen an vielen Stellen den sittlichen Geist ihrer prophetischen Muster[2]). Aber auch Ezechiel, der sonst den kultischen Formen viel höhere Bedeutung beilegt als seine Vorgänger, hat doch sehr wohl gewußt, daß Gottes eigentlicher Wille auf Sittlichkeit hinauslaufe, und daß das „Herz" das wichtigste für die Sittlichkeit sei[3]). Wenn er die Ursachen des Gerichts aufzählt, so nennt er Üppigkeit und Sicherheit, Unbarmherzigkeit, Blutschuld, schändliches Leben, Fäl-

---

1) Hiob 31, 13 ff. (Jer. 38, 16).

2) Jer. 22, 6. 27; 33, 25 (31). B. Jes. 24, 5; 26, 2; 57, 1. 15 (58, 1—59, 16 wohl älter); 60, 18; 64, 4.

3) Ez. 9, 9; 11, 7; 22, 2. 6.

Digitized by Google

schung von Maß und Gewicht, Rechtsbruch und Bedrückung [1]). Und daneben Pflichtvergessenheit der Priester und Propheten, Treubruch im bürgerlichen wie im religiösen Verhältnisse, Trotz gegen Gott, Unglaube gegenüber seinen Drohungen, Unempfindlichkeit des Herzens [2]). Die Gerechtigkeit dagegen, welche das Leben bringt, zeigt sich in Redlichkeit, Achtung vor dem Rechte der andern, Güte, Milde und Barmherzigkeit [3]). Und auch über die andern Völker bringt keineswegs nur ihre Feindseligkeit gegen Israel das Gericht [4]), sondern die schadenfrohe ungütige Gesinnung, der Stolz und Weisheitsdünkel und andre ähnliche Schuld [5]).

Und das in den Leviticus aufgenommene sog. „Heiligkeitsgesetz" zeigt sich völlig auf der gleichen Höhe, wie das Deuteronom. Als Motive, welche Israel zum Halten des Gesetzes treiben sollen, erscheinen der Dank für Gottes Wohlthaten [6]) und der Glaube, daß Gott heilig [7]), und daß er das ist, was das Wort Jahve ausdrückt, also die unvergleichlich überweltliche Persönlichkeit [8]). Also gewiß auch der Gedanke an Gottes Gericht über alles, was ihn verunehrt [9]). Aber vor allem die Überzeugung, daß dem Volke eines solchen Gottes nichts Unwürdiges geziemt [10]). Und wenn aus diesen Motiven auch mit großem Nachdrucke das Halten an der sinnlichen Heiligkeit abgeleitet wird [11]), — so ist doch ihre Hauptwirkung auf Güte, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit gerichtet, auf strenges Vermeiden der Rachsucht, des heimlichen Hasses, des Meineids und Betrugs,

---

1) Ez. 16, 49 (21, 29; 23, 43); 45, 9. 10.
2) Ez. 13, 1; 22, 25; 34, 3; vgl. 16, 59; 17, 20; vgl. 8, 12; 9, 9; 11, 3, 7. 19; 12, 1; 18, 31; 22, 16; 36, 26.
3) Ez. 18, 5ff.
4) Ez. 28, 20; 29, 6.
5) Ez. 25, 1. 8. 15; 26, 1; 28, 1; 31, 10. 14; 35, 5 (B. Jes. 47, 6; Ps. 69, 20. Jud. 1, 7).
6) Lev. 19, 36.
7) Lev. 19, 2; 20, 7. 26.
8) Lev. 19, 2. 4. 10. 12. 14. 16. 25. 28. 30. 32. 34.
9) Lev. 19, 8. 22; 20, 2. 9. 22. 26.
10) Lev. 20, 7. 24 (heiligt euch, ich bin der Herr, der euch heiligt).
11) Lev. 19, 3—5. 20—23. 26—30; 20, 1ff.

Digitized by Google

der Parteilichkeit und ähnlicher Sünden [1]). Und gerade in diesem Gesetze wird aus der Überzeugung von dem Wesen dieses Gottes und von seinem Willen für das Gemeinschaftsleben in Israel das Gebot der Liebe zu Israel und zu den Fremdlingen in ihm abgeleitet [2]), — also das gemeinschaftsbildende Motiv selbst wird aus der religiösen Überzeugung begründet und damit die Grenze der neutestamentlichen Ethik berührt.

Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß die Tendenz zu einer weniger reinen Auffassung der sittlichen Motive schon in diesen Zeiten beginnt. Schon bei Jeremjah fällt ein viel größeres Gewicht auf die Bedeutung der zeremonialen Leistungen, als das bei seinen Vorgängern der Fall ist; vorzüglich wird an die Heiligung des Sabbaths Fluch und Segen geschlossen [3]). Noch entschiedener ist das bei Sach. 12 ff. der Fall [4]). Das Heiligkeitsgesetz betont die sinnliche Heiligkeit mit großem Nachdruck. Und vor allem ist bei Ezechiel ein den alten Propheten fremder Sinn nicht zu verkennen. An der religiös-kultischen Treue liegt ihm mehr als an der Sittlichkeit. An vielerlei einzelnen Satzungen über Reinigkeit und äußre Heiligkeit hängt sein Herz [5]), — wie er ja selbst vor dem Gedanken schaudert, Unreines zu essen, und es als Bundesbruch achtet, Unbeschnittene in das Heiligtum zu führen [6]). Um diese Satzungen willig und treu zu halten, braucht Israel ein neues Herz und einen neuen Geist [7]). Durch Treue gegen sie, vor allem im Kultus und in der Sabbathsbeobachtung, gewinnt Israel die Gnade seines Gottes [8]), die es vor allem durch Entweihung der Heiligtümer, durch Blut-

---

1) Lev. 19, 3. 10—18. 32. 37; 20, 9.

2) 19, 18. 34. (In letzterer Stelle wird auch wie im Deuteronom das Motiv des Mitgefühls für anderer Bedrängnis aus den eigenen schweren Erlebnissen begründet.)

3) Jer. 1, 16; 7, 8; 8, 19; 9, 12; 16, 11; 17, 21; 19, 4; 32, 30; 36, 6. 9; 44, 23; vgl. 17, 21 ff.; 3, 1 (35, 6—19).

4) Sach. 12, 10; 13, 2. 14, 20 f.

5) Ez. 6, 13; 7, 20; 8, 1. 8; 11, 18. 21; 12, 16; 14, 1. 6; 16, 15; 18, 6; 20, 27 ff.; 22, 2. 9; 23, 36; 24, 7; 33, 26; 37, 23; 39, 26.

6) Ez. 4, 13 f.; 44, 7.

7) Ez. 11, 12. 19 ff.

8) Ez. 20, 7—12 (18, 6 ff.).

Digitized by Google

essen und Sabbathschänden verloren hat [1]). Die Sittlichkeit erscheint in der Form der Thora [2]), und wird der Form nach den „Rechten der Heiden“ gleichartig gedacht [3]). Hier sind wir also entschieden auf dem Wege, zur Auffassung „des Gehorsams gegen die Satzungen Gottes“ als des Motivs der Sittlichkeit, — wobei ja nicht ausgeschlossen ist, daß dieser Gehorsam ein enthusiastischer und überzeugter ist, wohl aber, daß die Sittlichkeit einheitlich, geistig, und von äußerm Satzungswerke klar geschieden bleibt. — Ja auch der exilische Jesajah, so hoch und großartig seine religiöse Haltung ist, verleugnet in der Frage der sittlichen Motive seine Stellung in dieser Übergangszeit nicht. Die Neugeburt Israels denkt er viel mehr religiös als sittlich. Das Ideal, wie es in dem Knechte Gottes dargestellt wird, ist das „Gottsuchen“, die Demut, das Tragen der Thorah Gottes im Herzen, die Unsträflichkeit in den Verordnungen Gottes, das Halten des Sabbaths, die Treue in den Speisegeboten [4]). Und der Grund des Gerichts war Unglaube, religiöse Unzuverlässigkeit, Scheinfrömmigkeit [5]), und „daß sie in Gottes Wegen nicht wandeln, noch seine Thorah bewahren wollten“ [6]), — d. h. daß sie kultisch immer wieder untreu und unrein gehandelt haben.

5. Die Ausläufer der prophetischen Litteratur im zweiten Jerusalem zeigen in unserer Frage sämtlich den Doppelcharakter, der in den obengeschilderten Schriften beginnt. Bei Obadjah ist Edoms Schuld der schadenfrohe und grausame Bruderhaß, — aber doch weil er sich gegen das Volk Jahves richtet [7]). Und die gleiche Grausamkeit gegen das heilige Volk tadelt Joël an den Heiden [8]). Und während er in Israel einerseits als Rettung vor dem Gerichte

---

1) Ez. 20, 7ff.; 22, 6ff. 9ff. 26; 23, 36; 33, 25; 36, 17.
2) Ez. 44, 20ff.; vgl. Lev. 19.
3) Ez. 5, 7. 11; 6, 7.
4) (B. Jes. 50; 52; 53; 51, 1. 7; 57, 15; 66, 2); 48, 18; 56, 2ff.; 65, 2ff. 11; 66, 17.
5) B. Jes. 44, 1ff.; 45, 9. 10; 46, 6. 12; 48, 1. 4. 8.
6) B. Jes. 42, 24; 44, 14. 22; 57, 4.
7) Ob. 3. 10. 12. 14. 15.
8) Joel 4, 4ff. 17. 19.

Digitized by Google

die Herzensumkehr „das Zerreißen der Herzen, nicht der Kleider“ verkündigt [1]), ist das helfende Mittel thatsächlich ein großes Buß- und Trauerfest im Tempel zu Jerusalem [2]). Für Haggai ist der Tempelbau Gottes entscheidender Wille, und die Thorah der Priester über rein und unrein der wichtigste Fragepunkt [3]). Sacharja, der einerseits in der Weise der alten Propheten auf Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit, Güte und Mitleid gegenüber Fasten und Trauertagen das Gewicht legt [4]), verkündigt doch anderseits auch, daß mit dem Tempelbau Gottes Segen beginnen werde [5]). Und Maleachi betont ebenfalls auf der einen Seite, daß Meineid, Ehebruch, Bedrückung der Arbeiter und Härte gegen Arme und Fremde Gottes Zorn herbeiführen [6]) und daß der Israelit zum Gehorsam gegen Gottes Ordnungen sich durch die Ehrfurcht, die das Kind dem Vater, der Knecht dem Herrn schuldet [7]), zur Güte und Gerechtigkeit gegen alle Volksgenossen durch das Bewußtsein der gleichen Kindesstellung zu Gott [8]) treiben lassen soll. Er hat also die zum wahren Handeln im Gottesreiche überleitenden religiös sittlichen Motive. Aber anderseits ist ihm das eudämonistische Motiv die Bedingung der Sittlichkeit, und der Zweifel an dem Lohne der „Gottesfurcht“ der grundstürzende Irrtum [9]). Und das, worüber er klagt, als über den Gegensatz gegen die rechte sittliche Haltung Israels, ist doch das Darbringen wertloser Opfer, die jeder Fürst verschmähen würde, das Übertreten des Levibundes durch die Priester [10]), deren Lippen doch Kenntnis bewahren sollten und aus deren Mund man Verordnung sucht [11]),

---

1) Joel 2, 12 f.
2) Joel 2, 13—18.
3) Hagg. 1, 8 ff.; 2, 11.
4) Sach. 7, 1 ff. 16 ff.; 5, 4 ff.
5) Sach. 7, 10 (1, 1—6).
6) Mal. 2, 17; 3, 5. 13.
7) Mal. 1, 6.
8) Mal. 2, 10 (14—16).
9) Mal. 3, 13 ff.
10) Mal. 1, 6 ff. 14; 2, 1—4. 8 ff.
11) Mal. 2, 5 ff.

Digitized by Google

die Vernachlässigung der Opfersatzungen des Moses [1]), — und die Entweihung der Heiligkeit Israels durch Ehen mit „eines fremden Gottes Töchtern" [2]). — Ja selbst in dem Buche Jonah, in welchem Gottes Mitleid mit den sittlich-unreifen Bewohnern der Heidenstadt als Motiv zu humaner Sittlichkeit wirken könnte [3]), besteht doch die Umkehr, welche Niniveh rettet, in erster Linie in einem großen Buß- und Fasttage, an welchem selbst das Vieh teilnehmen muß [4]), und die Voraussetzung, daß besondere Sünde sich durch besondres Unglück räche, erscheint selbstverständlich [5]).

Diese Richtung weist auf das beginnende Einwirken eines sittlichen Faktors hin, welcher seit der Neuordnung Israels durch Esra-Nehemjah zu einer staatsartigen Religionsgemeine mehr und mehr die Gesamtanschauung zu beherrschen und jene sittliche Stimmung zu erzeugen begann, gegen welche das Christentum streitend auftreten mußte, während es sich an die prophetische Auffassung des sittlichen Motivs einfach weiterbildend hätte anschließen können. Ich meine das „Gesetzwerden" des sittlichen Ideals. Mit dieser Entwickelung mußte der alte Eudämonismus des sittlichen Motivs zur bewußten Lohnsucht, sein alter Heteronomismus zum knechtischen Dienste werden, während zugleich aus beiden Motiven keine einheitlich-sittliche Gesinnung abzuleiten war, sondern nur der Gehorsam gegen Satzungen, ebenso oft dem sittlichen Gebiete ganz fremd sind, als sie ihm angehören.

6. Der für den Gesamtcharakter des Gesetzes entscheidende Schriftsteller, A (bei Wellh. Q.), hat allerdings selbst auch höhere Gesichtspunkte. Es ist ganz im Sinne prophetischer Sittlichkeit, wenn das Wandeln „vor Gott" oder „mit Gott", d. h. die im Hinblick auf Gottes Gegenwart und Gemeinschaft durchgeführte Lebensentfaltung als Grundlage eines unbescholtenen gerechten Wandels erscheint und wenn die Gottesfurcht dazu treibt, vor Betrug, Wucher u. dgl.

---

1) Mal. 2, 11; 3, 3. 5. 7. 22.
2) Mal. 2, 11.
3) Jon. 4, 9 ff. (3, 10).
4) Jon. 3, 4 ff. (neben V. 8, der auf die sittliche Umkehr hinweist).
5) Jon. 1, 7 ff.

Digitized by Google

sich zu hüten [1]), — oder wenn der Gedanke an die Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Heilighaltung des Menschenlebens [2]), wenn die Erinnerung an eigenes Leid zum Mitleiden [3]), wenn pietätsvolle Achtung der Wünsche der Ältern [4]), Liebe zu Volk und Religionsgemeine [5]), Schamgefühl vor den Verwandten [6]), als sittliche Motive benutzt werden. Und wenn die Furcht davor, daß das heilige Land auch Israel wie Kanaan ausspeien könnte, oder der Wunsch, durch Treue gegen Gott Leben zu finden, als Motive wirken, so liegt ja auch das innerhalb des prophetischen Gesichtskreises [7]).

Aber wo dieser Geschichtsschreiber die ihm eigentümliche Ansicht vom sittlichen Ideale und von dem Zwecke Gottes mit Israel entfaltet, da ist ihm doch die Entwickelung der heiligen Formen in Israel das unvergleichlich wichtigste. Vom Sabbath führt er seine Leser zum Verbot des Blutessens, von da zur Beschneidung, von da zu den breit entfalteten Gesetzen über Opfer, Speisen, Priesterpflichten, Heiligtümer und Feste, neben denen die sittlichen Ordnungen fast verschwinden [8]). Der Wille Gottes entfaltet sich in „Befehlen, Rechten, Ordnungen, Satzungen“.[9]), die gleichen Gehorsam fordern, ob sie sich nun als sittliche Grundsätze dem Gewissen eindrücken lassen oder ob sie nur gedächtnismäßig als äußere Satzungen aufgenommen werden können [10]).

---

1) Gen. 5, 2; 6, 9; 17, 1. Lev. 25, 17. 36. 39.

2) Gen. 9, 4 ff. Lev. 25, 6 (19, 33).

3) Lev. 23, 22; 25, 6 (19, 33).

4) Gen. 28, 6 ff.

5) Lev. 25, 39 ff. 53.

6) Lev. 18, 7 ff. 22 (19, 8. 19; 20, 9).

7) Lev. 18, 3. 24; 25, 18; 26, 3. 14. Num. 15, 39; 35, 29—34 (Lev. 20, 22).

8) Sabbath Gen. 2, 1. Ex. 16, 22; 31; 35. Num. 15, 32. Blutgenuß Gen. 9. Lev. 17, 16 ff. Beschneidung Gen. 17. Speisen Lev. 11. Reinheit Lev. 7, 22; 10, 10; 12—15, 31. Feste Lev. 16; 25. Num. 9. Heiligtümer Ex. 25 ff. 35 ff. Num. 3. 4. Opfer Lev. 1—7. 22, 31. Priester Lev. 10, 9; 21, 1; 22, 9. 16. Num. 18, 7 2c.

9) Gen. 6, 22. Ex. 16, 28; 18, 16. 20. Lev. 10, 9; 18, 1—3; 26, 3. Num. 15, 24 ff. 39 ff.

10) Ex. 16, 22. Lev. 5, 14; 7, 21; 10, 9. Num. 5, 3; 9, 13; 15, 32; 18, 7. 32; 19, 13. 20.

Digitized by Google

Diese Gesetze fordern einfach Gehorsam. Sie zu halten kann also nur Furcht vor Gott und Rücksicht auf Vergeltung bewegen. Und da jedes einzelne Gebot für sich besteht und sich nicht in den Gesamtkreis einheitlich-sittlicher Gedanken einordnen läßt, so muß in jedem einzelnen Falle die eudämonistisch-heteronomistische Erwägung mitwirken, nicht bloß als allgemeine Voraussetzung hinter der sittlichen Gesamthaltung stehen. Dadurch aber wird sie verhängnisvoll, knechtend und die Gesinnung entwertend [1]). Und weil nach dieser Auffassung ein strafbares Übertreten des Gesetzes auch „unbewußt“ und unwissentlich geschehen kann [2]), so verliert das sittliche Motiv seinen wichtigsten Inhalt: den Trieb zur Bildung des guten Willens. Endlich, je mehr die „organisierte Gemeine des Tempels“ als der wahre Gotteszweck erscheint, desto mehr rechtfertigt der Eifer für dieselbe jede Härte gegen Fremde [3]), desto schrecklicher erscheint der Verdacht jeder kultischen Untreue [4]), und desto weniger kann ein humanes Handeln außerhalb der Gemeine prinzipiell begründet erscheinen [5]).

Der gleiche Sinn zeigt sich überall in den späteren Bearbeitungen der Geschichte Israels. Durch Gehorsam gegen die in der Thorah des Moses geschriebenen Rechte und Satzungen versichert sich das Volk des göttlichen Beistandes [6]). Und man gehorcht, um der Strafe zu entgehen [7]). Der Ungehorsam gegen einen Auftrag Gottes zieht den Tod nach sich [8]). Die Unverletzlichkeit der

1) Lev. 5, 14; 7, 21. Num. 18, 7. 32; vgl. Gen. 9, 4. Lev. 7, 21. 25. 27; 15, 31; 17, 4. 9f.; 14; 23, 26ff.; 24, 10. 16; 31, 12; 35, 1. Num. 9, 13; 15, 32; 18, 7. 32; 19, 13.

2) Lev. 4, 1. 13. 22. 27; 5, 17. Num. 15, 14. 32 (Pſ. 90, 7).

3) Num. 25, 7ff.; 31, 14ff.

4) Joſ. 22, 10ff. (Die Gemeine will die oſtjordaniſchen Stämme, die sich einen Altar gebaut haben aus Angst vor Gottes Zorn ausrotten, bis das Mißverſtändnis sich aufklärt.

5) Lev. 25, 44ff. (Joſ. 9, 17—21 rettet nur die Furcht vor dem Gotteszorn wegen des Eides den Gibeonitern das Leben.)

6) 1 Reg. 2, 1ff.; 3, 14; 6, 12; 9, 4; 11, 38; 23, 3.

7) 1 Sam. 12, 14ff. 24.

8) 1 Reg. 13, 16ff.

Digitized by Google

„Lade Gottes“ ist so sehr ein göttlicher Zweck, daß Ussa getötet wird, obwohl er sie nur in der guten Absicht berührt hat, sie zu stützen [1]).

Allerdings bildet sich gerade aus dieser neuen Stellung zum Gesetze auch wieder ein neues sittliches Motiv. Das Gesetz will nicht bloß gezwungen beobachtet werden, und als Zwang ist es von den Besseren in diesen Zeiten auch keineswegs empfunden. Das Herz des Volkes soll sich dazu wenden, in Gottes Ordnungen zu wandeln [2]). Und die Dichter des zweiten Jerusalem bezeugen, daß sie den im Gesetzbuche ihnen vorgeschriebenen Gotteswillen gern thun und seinen Inhalt im Herzen tragen [3]), daß ihnen dieses Gesetz süßer ist als Honig, köstlicher als Gold, der Inhalt ihrer Gedanken bei Tag und Nacht [4]). Also dieses Gesetz selbst gewinnt sich die Liebe der Israeliten, wird von ihnen mit freiem Entschlusse zur Norm ihres Lebens gemacht. Ein sittlich-ästhetisches Gefühl für die Erhabenheit seines Inhalts bildet sich. Aber da dieses Gesetz doch nur zum geringsten Teile wirklich sittliche Norm ist, und da es auch seine sittlichen Vorschriften nirgends aus der Einheit eines sittlichen Prinzips herleitet, sondern sie als einzelne Satzungen vorschreibt, so ist dieses neue Motiv doch kein wirklich und rein sittliches. Es ist im Grunde nichts als der aus der Bewunderung der Schönheit und Weisheit des von Gott in die Welt hineingestellten idealen Lebens entspringende religiöse Entschluß freien und unbedingten Gehorsams gegen den Gotteswillen (nationaler Stolz).

So hindert dieses neue Motiv nicht, daß Heteronomismus und Eudämonismns wachsen. Das Ideal des Frommen in Ps. 1 ist religiös und kontemplativ [5]), nicht sittlich. In Ps. 19B

1) 2 Sam. 6, 6. Allerdings klingt diese Erzählung auch echt „antikheidnisch“. Doch ist sie so sehr im Sinne der späteren Auffassung, daß die Chronik I, 13, 7ff. sie sich in voller Breite aneignet.

2) 1 Reg. 8, 58.

3) Ps. 40, 8. 9.

4) Ps. 1, 19, 8ff; 119, 105ff. u. o.

5) Ein dem Philosophenideale entsprechendes religiös-schriftgelehrtes Ideal.

Digitized by Google

und 119 wird immer auf den Lohn der Frömmigkeit verwiesen [1]), und die Furcht ausgesprochen, durch weltlichen Druck im Gehorsam gegen Gottes Satzungen wankend zu werden [2]), — wie sich der Dichter von Ps. 90, 7 um „verborgne", ohne Absicht begangene Sünden ängstet. Und gegen die heidnischen Völker regt sich der Rachewunsch ganz ungehemmt, da sie gegen den Gotteszweck, die Gemeine des Gesetzes, sich versündigt haben [3]).

7. Diese Richtung bestimmt die herrschenden Kreise der neuen Religionsgemeine. Gewiß nicht ohne weiteres das neue Volk. Die „Kleinen", die frommen Landleute und Bürger, haben ohne Zweifel auch jetzt ohne Reflexion und ohne ängstliches Rechnen mit Furcht oder Lohn sich von dem Interesse für Familie, Recht und Vaterland und von der frommen Ehrfurcht vor dem Willen Gottes treiben lassen. In dieser Weise zeigt uns ja noch das Buch Ruth die Sittlichkeit seiner Helden und Heldinnen begründet [4]). In anderer Weise ist das Buch des Predigers den zum Pharisäismus treibenden Motiven fremd. Denn so gewiß auch dieser Lehrer der Lebensweisheit nach dem Mittel fragt, glücklich zu sein und den sichersten Weg dazu in Gottesfurcht und Halten der Gebote Gottes sieht [5]), so wenig sieht er in der „allzu großen Gerechtigkeit" eine Bürgschaft des Glücks [6]). Vielmehr weiß er überhaupt nur von relativen Werten im Leben, und empfiehlt, ohne Selbsttäuschung nach dem zu greifen, was beglückt, nach Freundschaft, Weisheit, frohem und dankbarem Genusse des Lebens [7]). Die Kreise, deren Sinn dieses Buch wiedergiebt, kannten also das eudämonistische Motiv viel mehr im Sinne der epikurischen Weisheit, als im Sinne der Schriftgelehrten.

Wohl aber tritt uns diese Richtung in voller Entschiedenheit aus dem großen letzten Geschichtswerke des Alten Testaments, so-

---

1) Vgl. Ps. 112, 5. 9.
2) Ps. 19, 14; 119, 134; 125, 3 (143, 10).
3) Ps. 69; 79, 12; 137 ꝛc.
4) Ruth 1, 15—19; 2, 11—18; 3, 1; 4, 4 (Ps. 109, 5).
5) Koh. 5, 3—5; 7, 18; 8, 12; 12, 13 f.
6) Koh. 9, 1 ff.; 7, 16.
7) Koh. 2, 2. 13; 4, 9 f.; 9, 9 f.; 11, 1 ff. 7.

Digitized by Google

wie aus dam Buche Esther und der Apokalypse des Daniel entgegen.

Für den Chronisten ist der „Wandel vor Gott mit ganzem Herzen" immer das genaue Beobachten der Vorschriften über Kultus und heilige Sitte[1]), — Bekehrung immer die Rückkehr dazu[2]). Der Neue Bund wird auf die Ordnung der Feste und Opfer gegründet[3]). Die Reinigung des Heiligtums, die Leistungen für Kultus und Liturgie, sind die Hauptruhmestitel der Helden des Gottesreiches[4]). Das Halten des Sabbath ist der Mittelpunkt der Gerechtigkeit[5]). Mit Fasten und Weinen, mit Bußgebet und Sündenbekenntnis sucht man die Gnade Gottes[6]). An die Stelle des Gotteswillens ist längst die Thorah des Moses mit ihren Satzungen und Rechten getreten[7]).

Zum „gerechten" Handeln will das Buch seine Leser durch den Nachweis treiben, daß den richtigen kultischen und zeremonialen Leistungen unfehlbar Belohnungen Gottes folgen und umgekehrt[8]). Nach dieser reflektiert und systematisch gewordenen eudämonistischen Anschauung wird Israels Geschichte erzählt. Darum lesen wir nichts von Davids Unglücksfällen und von seinen Sünden nur die „Zählung des Volks", zu der ihn der Satan verlockt, und die eine Pest nach sich zieht[9]). Der Altar auf der Tenne Arasnas wird durch einen besonderen Gottesbefehl gerechtfertigt[10]). Von Salomo, Josaphat und Hiskia wird nur Rühmliches berichtet[11]). Manasses Glück wird durch seine Bekehrung gerecht-

1) 2 Chr. 6, 14. 30.
2) 2 Chr. 15, 8.
3) Neh. 10.
4) 1 Chr. 22 ff. 2 Chr. 23, 6. 14; 28, 9 ff.; 29, 3 ff.; 32, 8; 31, 21. Esr. 1. 2.
5) Neh. 13, 15—21.
6) 2 Chr. 29, 20 (30. 35). Esr. 8, 21; 9, 6. Neh. 1, 4—6.
7) 1 Chr. 22, 13; 28, 9. 2 Chr. 17, 9 ff.; 24, 6 ff.; 25, 4. Neh. 9, 20. 29 f.
8) 2 Chr. 6, 16; 7, 17.
9) 1 Chr. 21.
10) 1 Chr. 21, 28.
11) 2 Chr. 9, 31; 17, 4; 31, 21.

Digitized by Google

fertigt [1]), Sauls Untergang wird durch das Befragen des Totengeistes, Josias Tod durch das Nichtbeachten eines „Gotteswortes durch Nechos Mund“ erklärt. Usia hat sich seine Krankheit durch Usurpation der Priestervorrechte zugezogen [2]). Und wenn Nehemja alles das aufzählt, was er für den Kultus und das Volk gethan hat, dann vergißt er nicht hinzuzufügen: „Gedenke mir's Gott [3]). Und da hier im ausschließlichen Sinne die Gemeine der heiligen Formen als Zweck Gottes aufgefaßt wird, so ist aus dem sittlichen Motive, soweit es religiös bestimmt ist, die Humanität und das Wohlwollen gegen das Nichtjüdische vollkommen verschwunden. Selbst Ephraim erscheint schon im Lichte der „feindlichen Samariter“, denen ein Jude nicht ohne Versündigung Zuneigung beweisen kann [4]). Gewaltthat, Raub und Treubruch gegen Fremde werden in einem „Kriege Gottes“ ganz unbedenklich gefunden [5]). Moab und Ammon werden ausgestoßen [6]). Die Ehen mit Weibern aus fremden Völkern erscheinen als eine Verunehrung des heiligen Samens“, für welche man vor Gottes Zorn zittert [7]).

Noch einseitiger tritt das alles im Buche Esther hervor. Was die Heldin des Buches kühn macht, ist das Vertrauen auf die Hilfe Gottes, welche sie sich durch Fasten gesichert hat [8]). Und die Hauptgegenstände des Rühmens sind Hinterlist, Rache und Mordgier gegen die Fremden zur größeren Ehre des Volks [9]). Und auch im Daniel, so unvergleichlich hoch das Buch über dem ebenerwähnten steht, ist es nicht grundsätzlich anders. Gleichwertig mit der heldenmütigen Bekennertreue, welche den Flammentod für den wahren Gott nicht scheut [10]), erscheint die Beharrlichkeit, mit

1) 2 Chr. 33. 34.
2) 1 Chr. 10, 13. 2 Chr. 25, 14 ff; 26, 16; 36, 12 ff.
3) Neh. 5, 19; 13, 14. 31.
4) 2 Chr. 25, 7. 8.
5) 1 Chr. 4, 41. 43; 5, 20. 22; 7, 21; vgl. Esr. 9, 6 ff. Neh. 3, 36.
6) Neh. 13, 1 ff.
7) Esr. 9, 3; 10, 3.
8) Esth. 4, 11. 16.
9) Esth. 5, 4. 8; 9, 12 ff.
10) Dan. 3, 16. 18; 6, 11 ff.

Digitized by Google

der Daniel als Knabe es vermeidet, sich „an des Königs Wein und Speise zu verunreinigen“ [1]). Und wie die Abweichung von den Geboten und Rechten Gottes seinen Zorn gereizt hat [2]), so sollen Bußgebet, Almosen und Kasteiung seine Gnade gewinnen [3]), — daß er sich „um Zions willen“ erbarme [4]).

Aus dieser Stimmung der „levitischen“ Kreise ergeben sich ja gewiß einzelne sehr mächtige und relativ edle Motive zum sittlichen Handeln. Die begeisterte Liebe zu dem Gesetze, welche in der Weise der Vaterlandsliebe wirkte, weil sie mit der Freude an dem Sonderleben Israels eins war, ist gewiß eine Milderung des Satzungscharakters der Sittlichkeit gewesen. Der Glaube an Gottes mit diesem Volke verbundene Zwecke hat hohen Mut zu kühnen Thaten gegeben, den einzelnen noch mehr als in andern Völkern mit dem Gesamtvolke zusammengeschmiedet und so den schlechten Egoismus durch die Liebe zu Israel überwunden [5]). Güte gegen die Volksgenossen, Uneigennützigkeit gegen das Volk waren bei solchem Glaube selbstverständliche Tugenden [6]), wie uns ja auch im Buche Esther die leidenschaftliche Liebe zu Israel und die Pietät gegen Familie und Lehrer wohlthuend berühren und die Macht des Motivs der religiösen Vaterlandsliebe beweisen [7]). Und der feste Glaube an die Göttlichkeit des Gesetzes mußte der sittlichen Pflichterfüllung eine sonst im Altertum nirgends nachzuweisende Kraft, Festigkeit und Unbedingtheit verleihen. So kann es uns nicht wundern, daß diese Beweggründe eine in ihrer bewunderungswürdige sittliche Energie in der späteren Geschichte Art Israels hervorgerufen, und in den Grenzen des gesetzlich aufgefaßten Gottesreichs „Bruderliebe“, Märtyrerfreudigkeit und aufopfernde Entsagung erzeugt haben.

Aber gerade in ihrer einseitigen Kraft liegt auch die Unfähig-

1) Dan. 1, 8.
2) Dan. 9, 5f. 11ff.
3) Dan. 4, 24; 9, 1ff.; 10, 12.
4) Dan. 9, 14.
5) Esr. 8, 22; 9, 6ff. Neh. 1, 6; 2, 8. 18.
6) Neh. 5, 6ff. 14.
7) Esth. 2, 7. 20; 4, 11; 8, 6; 10, 3.

Digitized by Google

keit dieser Motive, ohne radikale Änderung der Anschauung vom Reiche Gottes in wahrhaft sittliche überzugehen. Für die Liebe zu allen Menschen, für eine einheitliche, auf die Gesinnung begründete, gegen die bloß äußerliche Erscheinung gleichgültige Sittlichkeit, für ein geistiges Gesetz, das den kultischen und zeremonialen Satzungen entwachsen ist, giebt es hier keine unmittelbare Anknüpfung. Vielmehr fordert die Religion selbst das volkstümlich beschränkte Unterordnen unter ein System von Satzungen, in dem man Lohn und Sicherheit sucht.

Nur eine Veränderung des sittlichen Motivs in diesen Zeiten deutet wirklich vorwärts in eine geistige Sittlichkeit. Bei Daniel gewinnt der Glaube an die himmlische Vergeltung einen das Handeln bestimmenden Charakter. Das Jenseits tritt mit in die Faktoren der Sittlichkeit ein. Der Gedanke an die Vergeltung auf Erden [1]) tritt zurück hinter dem Glauben an die Auferstehung der „vielen" zum Leben oder zur Schmach, also an das Gericht [2]). Wohl wird das eudämonistische Motiv nicht an sich dadurch ein sittliches, daß der Gedanke an Lohn und Strafe sich über das Erdenleben erhebt. Aber es wird bei der Eigenart des Menschen sittlicher wirken als vorher. Denn von der unmittelbaren Sinnenbefriedigung erhebt sich der Wunsch zu Glaubensgütern, die nie ganz ohne höheren, sittlichen Inhalt gedacht werden können. So wird es von nun an bedeutsam, ob das religiös-eudämonistische Motiv dieses neue Element ausschließt oder verwertet.

8. Was wir aus den Zeiten seit der Aufrichtung des Makkabäerstaates in dem vorchristlichen Israel von sittlichen Motiven kennen, das ist natürlich von der unbefangen antiken Art, wie von der prophetischen Genialität der Sittlichkeit gleich fern. Aber es ist unter sich verschiedenartig genug, jenachdem die zum pharisäischen Enthusiasmus für das Gesetzeswerk als die Quelle des Glücks

1) Dan. 3, 29; 6, 26.

2) Dan. 12, 2 f. Allerdings ganz im levitischen Sinne. Die, welche „viele gerecht gemacht haben", sind doch die Schriftgelehrten, welche durch unermüdlich treues Einschärfen des Gesetzes das Volk zur Beobachtung seiner Satzungen getrieben haben (Ps. 1).

Digitized by Google

führende Richtung stärker oder undeutlicher hervortritt, und jenachdem der Glaube an die Vergeltung nach dem Tode den Eudämonismus vergeistigt oder nicht.

Daß in diesen Zeiten keineswegs alle bedeutenden Kräfte dem „pharisäischen“ Ideale dienstbar waren, das beweisen „außer der Erzählung von Susanna und dem Buche Baruch, welche nur im Sinne der älteren Zeit auf Gott als den Richter des Bösen hinweisen [1]), die beiden großen Weisheitsbücher unter den Apokryphen. Außerordentlich verschiedenen Wertes, wie in allen Stücken, so auch in der Auffassung der Sittlichkeit, — nebeneinanderstehend wie die Lebensweisheit eines frommen aber etwas flach moralisierenden Israeliten neben der eines an griechischem Idealismus genährten Denkers, — verschieden vor allem auch darin, daß für den Siraciden die Rücksicht auf das Jenseits keinerlei Einfluß auf das sittliche Motiv besitzt, während sie in der Weisheit Salomos der entscheidende Beweggrund ist, — sind doch beide Bücher fern von dem sittlichen Geiste, welcher zum Pharisäismus führt.

Die Sittlichkeit ist im Buche des Siraciden, wie in jedem Buche, welches die gewinnbringende Lebensweisheit zu lehren unternimmt, natürlich eudämonistisch motiviert. Und zwar nicht selten so, daß die sittlichen Erwägungen in einer wenig vertieften Weise einfach die der gewöhnlichen Lebensklugheit [2]) sind, welche sich vor Schaden bewahren will und deshalb die Sünde meidet. Gewiß berechtigte und wirksame Beweggründe, — die aber doch noch ganz unterhalb des eigentlich ethischen Standpunktes liegen. So wird vor Unmäßigkeit, Trägheit und Schwelgerei gewarnt, damit man nicht arm, nicht ein Spott seiner Feinde, nicht ein Opfer des Arztes werde [3]). Vor Unzucht und schlechtem Umgange soll man sich hüten, weil sie Gefahr, Unglück und Schande bringen [4]). Den Freunden soll man wohlthun, um in der Not ihrer gewiß zu sein, den Sklaven gut behandeln, damit er nicht fortlaufe, die Kinder

1) Sus. 1, 9. 22. 23. Bar. 2, 9. 17; 3, 14.
2) Sir. 8, 1 ff.; 11, 7 ff.; 13, 1 ff.
3) Sir. 18, 29; 22, 1. 9; 38, 15.
4) Sir. 9, 2. 9; 13, 1. 34; 42, 1 ff.; 12, 10.

Digitized by Google

gut erziehen, um Freude an ihnen zu erleben, das Leben genießen, weil es kurz ist [1]). — Aber doch meistens in einer viel genügenderen Weise. Die wahre Weisheit wurzelt in der Furcht Gottes, d. h. in dem Glauben an ihn als den gerechten Vergelter und den Rächer alles Bösen [2]). Sie denkt wohl an das Ende [3]), aber in religiösem, nicht in weltklugem Sinne [4]). Sie weiß wohl, daß die Sünde Thorheit ist [5]), aber weil die Welt, als Welt Gottes, gegen das Gottwidrige streitet [6]). Aus dieser Weisheit ergiebt sich also der Antrieb, in der Sittlichkeit das Glück bei Gott zu suchen [7]), und durch Übereinstimmung mit Gottes Willen seinen Schutz und seine Hilfe zu finden [8]).

Und dieser Wille Gottes wird keineswegs im Sinne der gesetzlichen Satzung, sondern eher im ethischen Sinne der Propheten verstanden. Das Opfer der Gottlosen verschmäht Gott. Das rechte Opfer ist Almosen und Halten der Gebote [9]). Sanftmut, Friedfertigkeit, Sorgen für Witwen und Waisen, Mut gegen die Frevler, Pietät gegen die Ältern, auch wenn sie schwach werden, Wahrhaftigkeit, Trösten der Traurigen und Milde gegen die Armen machen der Gnade Gottes gewiß und „zu Söhnen des Höchsten“ [10]). Wer Barmherzigkeit bei Gott sucht, der übe selbst Barmherzigkeit [11]). Wer „klug“ sein will, der sei gütig, versöhnlich, besonnen und

1) 14, 11; 22, 21; 29, 8ff.; 30, 1ff. 40.

2) 16, 5ff.; 17, 18; 21, 7ff.; 40, 12ff.; 41, 5ff.

3) 7, 27; 19, 1ff.

4) 2, 6; 9, 27; 11, 21.

5) 5, 1; 23, 8ff. (Das Bild des thörichten Reichen 12, 17 erinnert ganz an das Gleichnis Jesu.)

6) 39, 27ff.

7) 2, 6; 5, 10ff.; 7, 1; 19, 11ff.

8) 1, 11. 18; 2, 8; 5, 16; 7, 1. 17; 15, 1 (Ps. 1); 21, 2; 23, 1; 44, 10; 46, 9.

9) 31, 18; 32, 1.

10) 3, 1. 8. 12. 16. 17. 21; 4, 8ff.; 7, 27; 19, 1; 20, 13; 29, 8.

11) 28, 2.

Digitized by Google

ehrbar [1]). Gott hört den Fluch mißhandelter Armer [2]). Almosen aber sühnt Sünde und rettet vom Verderben [3]).

So ist hier doch nur etwa in der *Betonung der Almosen* eine Hinneigung zu dem Gedanken „verdienstlicher" einzelner Werke; sonst herrscht die aus dem Glauben an Gottes Gericht geborene Richtung auf die Sittlichkeit als Ganzes. Und ebenso folgt aus dem religiösen Motive in diesem Buche durchaus nicht die fanatische Beschränkung des sittlichen Willens auf die Grenzen *der eigenen Religionsgemeine*. Das verträgt sich schon mit dem moralisierenden Tone des Ganzen nicht. *Grundsätzlich* ist allerdings die partikularistische Schranke nicht überschritten. Das zeigt des Siraciden Urteil über die Samariter und Philistäer [4]), sowie die Mahnung, den Bösen, weil Gott sie haßt, nicht wohlzuthun [5]), sondern *die* zu ehren, welche Gott fürchten und seine Gebote halten [6]). Aber sie wird wenig empfunden, wie denn das Buch auch nicht selten auf die *im Menschen als solchem liegenden sittlichen Triebe* hinweist, — auf die *angeborene Sympathie* jedes Wesens mit seinesgleichen [7]), — auf das *innere Unbehagen*, welches egoistisches und liebloses Handeln begleitet [8]), — auf *die eigene Mangelhaftigkeit* und *die eigene Verstrickung in Leiden und Tod*, welche den „guten" Menschen [9]) geneigt machen, andern zu vergeben und Leidenden zu helfen [10]). Das Jenseits wirkt nirgends als Motiv der Sittlichkeit.

Auch im *Buche der Weisheit* ist der entscheidende Beweggrund zum sittlichen Handeln das *Streben nach Glück*, *welches*

---

1) 5, 10ff.; 7, 1ff. 11; 19, 1ff.
2) 4, 1ff.
3) 3, 28; 40, 23.
4) 50, 26.
5) 12, 1ff.
6) 10, 19.
7) 12, 14; vgl. 18, 12; 29, 14.
8) 14, 1.
9) 29, 14.
10) 8, 5ff.

Digitized by Google

nur in Gott zu finden ist, — und die Weisheit besteht eben in der Erkenntnis, daß Gott für den eintritt, welcher dem Guten dient und den bekämpft, welcher unsittlich handelt[1]), daß die Frömmigkeit, wie Jakob, im Ringen mit Gott siegt, und daß die Welt für den Gerechten kämpft[2]), — so daß „sündigen" und „thöricht sein" das Gleiche sind[3]).

Aber der Lohn der Gerechtigkeit wird hier nicht in diesem Erdenleben erwartet. Da mag es vielmehr anders zugehen. Die Frevler mögen sich einbilden, des Gerechten Thorheit zu erweisen, indem sie ihn durch Hohn und Bedrückung hindurch zum schmählichen Tode bringen[4]). Die Vergeltung kommt in der geistigen jenseitigen Welt[5]). Im Diesseits prüft Gott die Seinen; aber alles, auch ihr früher Tod, ist nur eine Gabe seiner Liebe, und im Jenseits werden die Frevler mit Schrecken sehen, daß sie die Thoren gewesen sind[6]). So ist der innerste Kern der Weisheit die Erkenntnis, daß das Leben des Jenseits das wahre und entscheidende ist, und diese Weisheit ist die Quelle der Sittlichkeit, — während der Unglaube, der mit dem Tode das Leben für beendigt ansieht, die Quelle der sittlichen Roheit und Ungerechtigkeit ist[7]). In diesem Sinne ist „Gott kennen" die Wurzel der Unsterblichkeit[8]), — und aus dem Glauben an das ewige Leben folgt Sittlichkeit[9]). So stimmt dieses Buch, so gewiß auch seine durchaus religiöse Motivierung der Sittlichkeit auf seine alttestamentlichen Wurzeln hinweist, doch darin, daß ihm aus der Erkenntnis des wahren Wesens des Menschen und seines Zieles ohne weiteres die Sittlichkeit hervorzugehen

1) Sap. Sal. 6, 1. 9ff.; 7, 11ff.; 8, 9; 11, 16; 18, 18f.
2) 10, 12f.; 15, 17.
3) 1, 1ff. (2, 10ff.; 16, 15).
4) 2, 17ff.
5) 3, 1ff. 7ff. 10ff. 18ff.; 5, 15ff.
6) 3, 1ff.; 4, 7ff.; 5, 1ff.
7) 2, 1ff. 6ff. 12ff. (1 Kor. 15, 32). Ebenso treibt der Götzendienst zu Greueln 14, 23ff.
8) 15, 2 (Joh. 17, 3).
9) 1, 12. 15; 6, 18.

Digitized by Google

scheint, ganz mit dem Idealismus der platonischen Ethik, an die wir auch durch die vier Kardinaltugenden und die Lehre von der Präexistenz der Seelen erinnert werden [1]).

9. Wenn in diesen beiden Büchern das sittliche Handeln aus religiös-eudämonistischen Erwägungen in einer Weise abgeleitet wird, die sich nicht wesentlich von der der prophetischen Bücher unterscheidet, so zeigen uns die andern sogen. Apokryphen, soweit sie für unsere Frage in Betracht kommen, durchaus das Vorherrschen des im Sinne der Chronik und des Buches Esther entfalteten sittlichen Motivs, und beweisen damit, daß diese Richtung die lebenskräftigste im damaligen Israel, daß also der Sieg der pharisäischen Stellung zur Sittlichkeit innerlich vorbereitet war. Anderseits ist nicht ohne Interesse, daß nur im zweiten Makkabäerbuche die von Daniel angebahnte Bestimmung des sittlichen Motivs durch den Glauben an die Auferstehung fortwirkt, während alle andern Bücher gegen diese Bestimmung sich gleichgültig verhalten.

Diese Richtung der sittlichen Gesinnung berührt uns am wenigsten unsympathisch, wo es sich um die Stimmung des Volkes in seinem Heldenkampfe für Religion und Vaterland handelt, also in den Makkabäerbüchern. Wenn in dem ersten Buche die Begeisterung für Israel als das Volk der Gerechtigkeit und Wahrheit und für seine von Gott geoffenbarte Religion die Helden des Freiheitskrieges in den Tod treibt [2]), so empfinden wir das mit lebhafter Bewunderung, die nicht gestört wird, wenn einzelne auch an den persönlichen Nachruhm denken [3]). Wir freuen uns des heldenmütigen Gottvertrauens und der Vaterlandsliebe, ohne zu viel daran zu denken, wie sehr dieses religiöse Motiv die Kämpfenden zugleich mit wildem Hasse gegen die Feinde [4]) und mit grausamer Härte gegen die Gesetzesverächter erfüllt [5]), — wie doch im Grunde Opfer, Kultus, Beschneidung und reine Speisesitte das

1) 8, 7. 19.
2) 1 Makk. 7, 18; 2, 52.
3) 6, 43.
4) 5, 11. 48.
5) 1, 11; 2, 44; 3, 5.

Digitized by Google

sind, wofür sie ihr Leben einsetzen [1]), und wie sie sich nur in der äußersten Not, um ihre Sache nicht hoffnungslos zu machen, entschließen, am Sabbath die Waffen zur Abwehr zu gebrauchen [2]). Und wir sehen mit Befriedigung, daß doch im ganzen Treue und Glauben auf ihrer Seite, schamlose Täuschung auffseiten der Feinde sich finden [3]). Aber wir können uns nicht verhehlen, daß dieser selbe Sinn, der Gottes Wohlgefallen durch Treue gegen die Einzelheiten des nationalen Gesetzes und durch Abweisen des Fremden gewinnen will, in ruhigen Zeiten zum fremdenhassenden, lohnsüchtigen Eifern um des Gesetzes Werke werden muß.

Und dieses Urteil ändert sich nicht, wenn im zweiten Makkabäerbuche der Glaube an Gottes Vergeltung auf Erden [4]) ganz hinter dem Glauben an die Auferstehung der Gerechten und Ungerechten, an das jenseitige Gericht zurücktritt, so daß dieser Glaube als das entscheidende sittliche Motiv erscheint. Denn in seinem sittlichen Charakter ändert sich das Motiv doch dadurch nicht. Im Hinblick auf die Auferstehung dulden Eleazar und die Söhne der Witwen unsägliche Martern mit heldenmütiger Geduld, — wie es Israels Kinder noch viele Jahrhunderte lang immer wieder gethan haben [5]). Aber sie thun es, weil Gott die liebt, welche ihr Leben an „jüdisches Wesen" wagen [6]); sie thun es, damit selbst nicht durch scheinbares Nachgeben gegen „fremde Art" der Jugend ein Beispiel der Schwäche gegeben werde [7]). Daß der Fremde in das Heiligtum eindringt, ist schlimmer, als daß er 80000 Unschuldige hat morden lassen [8]). Ein Erfolg gegen jüdische Landesgenossen ist schlimmster Mißerfolg [9]). Also giebt der Gedanke an das Jenseits hier wohl erhöhte Mär-

1) 1, 34 ff. 62.
2) 2, 15. 29. 33 ff.
3) 12, 43; 13, 7.
4) 6, 12. 17 ff.; 9. 26 (Antiochus stirbt in Qualen).
5) 6, 17 ff.; 7, 1 ff. 9. 20. 29
6) Ἰουδαϊσμος 2, 21.
7) ἀλλοφυλισμος 6, 17.
8) 5, 15.
9) 5, 6.

Digitized by Google

tyrerkraft und sittliche Energie. Aber da der höchste Zweck Gottes durchaus in der „Gemeine der reinen Satzungen" gesehen wird, kann dieser Gedanke nicht humane Sittlichkeit, sondern nur national-beschränkte Satzungssittlichkeit erzeugen. Während der Glaube an die jenseitige Seligkeit der einzelnen im Buche der Weisheit zu einer über den Maßstäben der Erde stehenden Sittlichkeit treibt, so bewegt die Überzeugung von der Auferstehung „Israels und seiner Kinder" und von ihrem Gerichte nach der Treue gegen Israels heilige Sitte, nur zur Begeisterung für das Volk und seine religiös-sittliche Art, gepaart mit Stolz und Fremdenhaß.

Wenn aber diese Richtung in dem verklärenden Lichte des Kampfes um das Volk und seine Heiligtümer noch nicht klar hervortritt, so wird sie ganz unzweifelhaft, wo es sich um die Beschreibung von einzelnen handelt, die als Ideal der Gerechtigkeit gelten sollen. Im Buche Tobias geschieht das in einer im ganzen sittlich ansprechenden Weise. Daß aus der Gerechtigkeit auch Glück sich ergeben muß [1]), ist die Überzeugung des Helden der Geschichte, an der er auch nach unendlich bitteren Erfahrungen und trotz des Zweifels seiner Frau [2]) treu und demütig [3]) festhält. Und die Erzählung will uns das Recht dieser Überzeugung beweisen. Diese Überzeugung treibt ihn im ganzen zu einer Sittlichkeit im Sinne der Propheten, zu Gerechtigkeit, Gütigkeit, Pietät und Billigkeit, welche niemandem thut, was man selbst nicht mag [4]). Aber sie treibt doch noch entschiedener zu „guten Werken" von nationalem und zeremonialem Charakter und zu einem durch die Grenzen der Gesetzesgemeine beschränkten Wohlwollen. Als er noch im heiligen Lande war, da hat er den Verwandten und dem Volke viel Almosen gegeben, hat sich streng an das Gotteshaus zu Jerusalem gehalten und den Götzendienst gemieden, hat einen dreifachen Zehnten entrichtet, den einen für die Leviten, den zweiten

---

1) Tob. 4, 7. 9. 14; 12, 7. 9; 13, 6; 14, 9.

2) 2, 14.

3) 3, 1ff. In seinem Unglück sieht er die gerechte Strafe für seine und seiner Väter Sünden.

4) 2, 13; 4, 2ff. 15; 10, 13; 12, 1. 7.

Digitized by Google

zur jährlichen Opferdarbringung am Heiligtume, den dritten „für die, welchen er zukam“. Und als er im heidnischen Lande lebte, hat er keine heidnische Speise gegessen, weil er Gottes von ganzer Seele gedachte, hat viel Almosen gegeben, die Leichen der ungerecht von Sanherib ermordeten Landsleute mit Gefahr seines Lebens und seiner Habe begraben, Hungernden und Nackten geholfen [1]). Die Satzungen über Verunreinigung durch Leichname, überhaupt „Gesetz und Rechte“, hält er und lehrt seinen Sohn sie halten, damit es ihm wohl gehe [2]). „Etwas Gutes ist Gebet mit Fasten und Almosen und Gerechtigkeit“ [3]).

So hat die Gerechtigkeit bei Tobias doch durchaus den Charakter „guter Werke“ [4]). Und in einer ganz überwiegenden Weise fällt der Nachdruck auf Almosen, welches jede Sünde abwäscht, und dessen Lohn so selbstverständlich scheint, daß das Weib des Tobias in seinem Unglück fragt: „wo sind nun deine Almosen“? [5]) Fast noch mehr aber auf das Bestatten der Volksgenossen. Der junge Tobias fürchtet sich vor dem Tode hauptsächlich deshalb, weil er als einziger die Pflicht hat, seine Eltern zu bestatten [6]). Und diese „guten Werke“ beschränken sich sorgfältig auf die „Gerechtigkeit thuenden“, d. h. auf die Genossen der gesetzestreuen Gemeine [7]). Für seine Volksgenossen wagt Tobias alles; an ihnen hängt sein Herz; ihnen die letzte Ehre zu erweisen versucht er mit Lebensgefahr [8]). Aber den „Sündern“ soll man kein Almosen geben [9]), und an dem Untergange der Heidenstadt darf man seine Herzensfreude haben [10]). So treibt doch auch hier der Glaube an die Gemeine des Gesetzes als Gottes höchsten

1) 1, 3 ff.
2) 2, 2 ff.; 14, 9.
3) 12, 8.
4) 2, 4; 4, 3; 12, 8.
5) 2, 14; vgl. 4, 7. 9; 12, 9; 14, 2. 10.
6) 1, 16. 20; 2, 4; 4, 2; 12, 12 f.; 14, 10; vgl. 6, 14 (fast an arische Vorstellungen erinnernd).
7) 4, 7. 16 (2, 2).
8) 1, 3; 2, 2. 4; 4, 13; 5, 10. (Gegensatz gegen persische Sitte.)
9) 4, 17.
10) 14, 15.

Digitized by Google

Zweck und an sein Gericht nach diesem Maßstabe zu einer satzungsmäßigen, national-beschränkten Gerechtigkeit.

Viel unedler tritt uns das im Buche Judith entgegen, dem apokryphischen Gegenstücke zu Esther. Hier erscheint die göttliche Vergeltung noch äußerlicher als in der Chronik an die Satzungstreue Israels gebunden. Wenn die Juden ungesetzlich gegessen oder sonst gesetzwidrig gelebt haben, dann sind sie ihren Feinden gegenüber verloren, — wenn sie sich vor „Götzendienst" gehütet haben, des Sieges gewiß [1]). Dieser Glaube erzeugt natürlich eine entsprechende „Gerechtigkeit". Das einzige anmutende darin ist die heldenmütige Liebe zu Israel. Aber auch sie ist levitisch verkrüppelt. Denn die Hauptsorge gilt nicht dem Vaterlande, sondern den neugeweihten Tempelgefäßen [2]). Und sie ist fanatisch geworden. Die Blutthat Levis und Simeons, welche das Alte Testament als Roheit und Treubruch tadelt, heißt hier eine gute Gottesthat, aus Eifer für die gesetzliche Sitte geboren [3]). Die „Judenfeinde" haben so wenig Anspruch auf Schonung, daß der gutgesinnte Heide Achior durch Beschneidung ein Glied Israels werden muß [4]). Und das Ideal der Gerechtigkeit, welches in dem Bilde der Heldin gezeichnet wird, ist ein durchaus satzungsmäßiges, ja schon mit einem Beisatze von „verdienstlicher" Askese, welcher dem Alten Testament ganz fremd ist. Zu ihrem Wagnisse bereitet sie sich durch Reinigungen und reine Speisen vor. Und sonst verbringt sie ihre Tage in „großer Gottesfurcht", in ununterbrochener Witwentrauer und in strengem Fasten, welches sie nur an den Festtagen unterbricht.

10. So zeigen die Beweggründe zur Sittlichkeit in dem vorchristlichen Israel bei einer großen Konstanz doch eine sehr bedeutsame Reihe von Veränderungen. Zu allen Zeiten war der Gedanke an die Gunst Gottes das mächtigste Motiv, und erzeugte Gehorsam gegen seine Ordnungen, nicht weil das han-

---

1) Jud. 5. 20; 8, 18; 11, 12f.
2) 4, 3.
3) 9, 2ff.
4) 16, 17.

Digitized by Google

delnde Subjekt in denselben das Ideal der Sittlichkeit erkannte, sondern weil sie die Ordnungen des allmächtigen Gottes waren.

Aber in den ältesten Zeiten wurden diese Ordnungen, wie sie einerseits der Regel nach das heiligten und befestigten, was sich aus den Interessen von Familie, Sippe, Volk und Gesellschaft als selbstverständliche Sitte in Israel ausgebildet hatte, doch anderseits als unberechenbare, mit Gottes besonderen Interessen zusammenhängende, im gegebenen Falle den sittlichen Ordnungen sogar widersprechende willkürliche Befehle Gottes empfunden, für die in der sittlichen Vernunft kein Verständnis möglich ist. Und wie in dem Verkehre Israels die Sitte mehr galt als die Grundsätze der Sittlichkeit, so konnte aus dem Gedanken an Gottes Vergeltung ein wirklich sittliches, auf verstandenen einheitlichen Grundsätzen ruhendes Handeln sich nicht entfalten.

Zu einer viel höheren Auffassung erhebt sich die prophetische Zeit. Das Motiv der Gottesfurcht empfängt durch das neue Element der dankbaren Liebe zu ihm den Charakter sittlicher Freiheit. Die Rücksicht auf Lohn und Strafe bleibt wohl hinter der Gesamtrichtung des Volkes als treibender Beweggrund lebendig; aber bei der einzelnen sittlichen Handlung wirkt es nicht bewußt mit. Der Zweck Gottes erscheint nicht mehr als willkürlicher. Er geht auf Herstellung der gerechten und gütigen Volksgemeinschaft in Israel. Alles einzelne Handeln regelt sich nach den Grundsätzen der Treue gegen diesen Zweck, der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und Güte. Das äußerliche und das kultische Handeln treten zurück oder ordnen sich in die Treue gegen Gottes Zweck in Israel ein.

Das Gebiet des sittlichen Handelns bleibt zwar Israel allein. Aber doch nicht bloß mit Einschluß der Fremdlinge, sondern auch so, daß die in ihm geltenden Grundsätze der Gerechtigkeit notwendig weiter führen, und daß in der Hoffnung auf die Weltherrschaft des Gottesreichs doch auch das Prinzip allgemein humaner Sittlichkeit gesetzt ist. Hier war alles für das christliche Motiv der Sittlichkeit vorbereitet. Sobald das in Israel vorgebildete Gottesreich zum Reiche

Digitized by Google

Gottes unter den Menschen, — die Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Güte als höchster Gotteszweck zur Gemeinschaft der erlösenden Liebe, — die dankbare Liebe zu dem Gott Israels zu der Kindesliebe der Erlösten wurde, also sobald die große That des Christentums geschehen war, lag hier kein Grund zum Widerspruche gegen das Frühere vor. Alles konnte zur evangelischen Sittlichkeit verklärt werden.

Daß es anders geworden ist, dafür ist die Neugestaltung Israels als Gemeine des Mosesgesetzes verantwortlich. Nicht als ob hier nur falsche Triebe sich entwickelt hätten. Die Liebe zu Gottes Offenbarung, die begeisterte Freude an Israels Ordnungen, ist ein wirkliches sittliches Motiv gewesen, geeignet mächtig zu wirken. Die feste und zweifellose Hinnahme des Gesetzes als der unantastbaren Norm des Guten gab der Sittlichkeit eine Festigkeit und Überzeugung, von welcher kein anderes Volk etwas wußte. Das völlige Aufgehen der Selbstsucht des einzelnen in dem Interesse für die heilige Gemeinschaft hat etwas den höchsten sittlichen Ideen Nahekommendes. Die Erweiterung des Vergeltungsglaubens durch den Blick auf das Jenseits war geeignet, dem Eudämonismus wenigstens seine gröberen Faktoren zu entziehen und ihn zu idealerem Wirken zu befähigen. Und die immer mehr gesteigerte Leidenschaft für das Gesetz, in der sich mehr und mehr die besten Kräfte dieses Volkes verzehrten, hat subjektiv die heldenmütige, einseitig-großartige Märtyrerfähigkeit groß gezogen, deren das junge Christentum bedurfte, um nicht im Keime unterzugehen.

Aber der Zweck Gottes ist hier nicht mehr das Volk der Religion, der Gerechtigkeit und Treue, das sich zum Gottesreiche unter den Menschen entfalten kann, sondern die Gemeine der heiligen Formen, gegenüber welcher die übrige Menschheit wertlos ist. Die Allmacht der göttlichen Vergeltung erscheint auf diesen Zweck gerichtet, sodaß sie nach der „Gerechtigkeit der äußern Form“, nicht nach der Gesinnung entscheidet. Das religiöse Motiv wird zum lohnsüchtigen Suchen nach Gewinn durch Treue gegen des „Gesetzes Werk“. Und wer außerhalb der Gerechtigkeit des Gesetzes steht, für den gilt kein Wohlwollen und kein Interesse, — höchstens das Recht, welches das Gesetz ihm zugesteht.

Digitized by Google

Diese Entfaltung des sittlichen Motivs mußte Christus zerbrechen, indem er den wahren Gotteszweck offenbarte und in ihm den Trieb der Menschenliebe als des Eingehens auf den Gotteszweck. So hat er, das Judentum seiner Tage sittlich richtend, zugleich die wahre Sittlichkeit des Alten Testaments vollendet und vergeistigt.

2.

Die vierfache Wurzel des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens

und ihr Korrelat in der christlichen Jenseitshoffnung.

Von

Lic. Dr. Georg Runze,
Privatdozent in Berlin.

(Fortsetzung.)

III.

Das Rätsel des Todes.

Auch intellektuellen Bedürfnissen kann ein Wunschmotiv zugrunde liegen, auch sie keimen oft am lebhaftesten unter den Umhüllungen einer träumerischen Einbildungskraft; und dennoch tritt der Mensch mit dem Erwachen der Verstandesfragen in eine neue Sphäre geistiger Lebensthätigkeit ein.

Wir sehnen uns, aus der Ungewißheit und geistigen Beschränktheit dieses irdischen, traumhaften Lebens herauszutreten in einen Zustand subjektiver Klarheit und zugleich wesenhafter Realität, wie wir sie bisher, auf dem Standpunkte der Phantasie, noch nicht erkannt, sondern selbst nur erträumt hatten. Dieser Wunsch nach verstandesmäßiger Aufklärung erstreckt sich im allgemeinen auf das Wesen von Leben und Tod, im besonderen auf die Frage, was

nach dem Tode sein werde. Nicht bloß das Leben und der Akt des Sterbens würde ein unbegreifliches Mysterium bleiben, wäre es nicht als die Morgenröte eines höheren Daseins aufzufassen, — sondern vor allem würde der Zustand des Gestorbenseins ganz unfaßbar und jedem naturgemäßen und verständigen Denken unheimlich sein. Welche geheimnisvollen Schicksale wird uns der Tod bringen? Kann überhaupt ein Lebendiges vernichtet werden? Wo bleibt die warme „Atemseele", nachdem sie den entseelten Leib verlassen hat? Überall sucht der denkende Verstand durchgängigen Zusammenhang zwischen allem, was ihn interessiert, zwischen Bekanntem und Unbekanntem, Wirklichem und Problematischem: so entsteht die Idee einer endlosen Kausalkette, eines stetigen Nexus zwischen Ursache und Wirkung; so die Zurückführung bekannter, sonst unerklärbarer Wirkungen auf jenen unbekannten Verbleib der Seele als Ursache, so auch das endlose Fortspinnen der Lebenslinie trotz des Todes, — mythologisch ausgedrückt: des Lebensfadens trotz der Parze Atropos.

Belehrend sind in dieser Beziehung mancherlei Anschauungen der Naturvölker. Vorstellungen wie die, daß die Seelen der Toten unter den Überlebenden wohnen und mit ihnen speisen, erklären sich ebenso wie die daraus entstandenen Sitten erst daraus vollständig, daß der plötzliche Übergang aus dem Dasein in das Nichtsein undenkbar erscheint. Die Verstorbenen sind eben nur, nach der Sprache der Zulu, amahlosi, d. i. „Leute, deren Atem von ihnen gewichen" [1]). Entweder klebt der Geist des Toten einstweilen noch an der Scholle [2]), oder es besteht wenigstens ein so intimes Kommercium mit den überlebenden Angehörigen, daß auch diesen für ihre Toten Verpflichtungen obliegen: daher Spuren von der weitverbreiteten Sitte der Totenbeschwörung und der Totenmahlzeiten sich bis in die neueste

---

1) Gloatz I, 558 nach David Leslie. Vgl. Lippert, Seelenkult, S. 30. Priestertum S. 76. Bleek, Z. d. D. Morg. Ges. XI, 328. — Nach Casalis, Les Bassoutos (S. 260), beginnt ein Kaffergebet an einen abgeschiedenen Häuptling: „Du, dessen Hauch von jedermann gesehen wird."

2) Castrén, Finnische Mythologie, 1853, 126 f. Tylor, Prim. Kulturk. II, 59 f.

Digitized by Google

Zeit des Kulturlebens erhalten haben [1]). Wuttke erzählt im „Volksaberglauben" als Überbleibsel aus der heidnischen Zeit unserer Vorfahren, daß z. B. märkische Bauern vor jeder Beerdigung neben der Hausthür einen Eimer Wasser ausgießen, in der Absicht, den Geist am Umgehen zu verhindern [2]). Ähnliche Gebräuche finden sich, wie Bastian berichtet [3]), bei den turanischen Völkerschaften Asiens und in Neuseeland, in Brasilien und bei den Karenen. Gerade weil weder der Wunsch, mit den Toten dauernd zu verkehren, noch die Furcht vor den Toten den Seelenglauben ausreichend erklärt, zumal da beide Motive einander entgegengesetzt sind, — werden wir genötigt, für die Thatsache dieses Seelenglaubens einen anderen psychologischen Erklärungsgrund zu suchen. Als solcher bietet sich die Thatsache, daß es ebenso schwierig wie unbequem für das einfache Denken ist, sich von der Vernichtung eine deutliche Vorstellung zu machen [4]). Wenigstens auf kurze Zeit möchte man den Dahingeschiedenen noch als fortlebend denken, um wenigstens während der Trauerzeit dem erschütternden, unnatürlichen Gedanken völliger Vernichtung zu entgehen. Wenigstens die Guten leben bei den Nicaraguanern und nach den Psalmen Salomos [5]) fort, nach anderen Vorstellungskreisen wenigstens die Häuptlinge oder diejenigen, deren Bestattung unter besonderen Vorsichtsmaßregeln vollzogen

---

1) Wasmansdorff, Die religiösen Motive der Totenbestattung, Prog. 1884. Vgl. Platons Phädon, S. 81.

2) Volksaberglaube, S. 213—218.

3) Bastian, Der Mensch in der Geschichte, 1860, II, 322 ff. Östl. Asien III, 258.

4) Auch hier wirkt die mythenbildende Kraft der Sprache bestimmend ein. Der Übergang in das Nichtsein wird als ein Geraubtwerden, der Zustand des Totseins als Entführtsein vom Tode, als Umfangenwerden vom Gotte des Totenreichs bezeichnet, und die so geläufig gewordene Bezeichnung wird zur besonderen Vorstellung. — Wichtige Einzelheiten erwähnt Jakob Engel: Der Tod in Sage und Dichtung indogermanischer Völker (Voss. Ztg. 1884, 263—287, Sonnt.-Beil. 23—25). In manchen dieser Fälle „berühren und vermischen sich die Vorstellungen von der rein zerstörenden und der psychopompischen Seite des Todes".

5) Ps. Salom. 13, 9 ff.; 14, 2 ff.; 15. Vgl. Schürer, Neut. Zeitgesch. II (1886), § 32, 591.

Digitized by Google

wurde [1]). Auch die Mumifizierung der vornehmen Ägypter und der Inkas weist möglicherweise auf eine Unsterblichkeitsprärogative hin, obwohl dieser Zusammenhang sich nur indirekt begründen läßt.

Das Motiv, welches der Neigung zugrunde liegt, gerade hervorragende Personen als unvergänglich vorzustellen, ist schwerlich bloß der Wunsch, die Bevorzugten ewiglebend zu wissen, auch nicht das Erlebnis des Traumes, welcher das Bild der Verstorbenen vor die Seele zauberte, — denn beides würde vielmehr die Verwandten und die vorzugsweise geliebten Seelen oder aber das eigene Ich in den Vordergrund stellen, — sondern es ist das Unbegreifliche eines vernichtenden Lebensabschlusses, welcher ausnahmslos alle treffen soll und welcher die im Leben so maßgebende Ungleichheit der Menschen völlig neutralisieren würde, wenn nicht das Verstandspostulat einer partiellen Unvergänglichkeit ausgleichend dazwischenträte. Für das eigene Ich mochte das Grauen vor dem objektiv Unfaßlichen, wie es der Gedanke einer Lebensvernichtung mit sich bringt, überwunden werden, sei es durch die Gewohnheitsmacht sklavischer Unterwürfigkeit, sei es durch das Pflichtbewußtsein und den Affekt hingebender, selbstloser Verehrung für andere. Bei dem Untergange der eigenen plebejischen Seele beruhigte man sich. Es war die intensive Aufregung, wie sie durch Bewunderung und Verehrung für Höherstehende erweckt wird, dazu erforderlich,

1) Gloatz I, 557 ff. Tylor, Prim. Kult. II, 21. Kranz, Natur- und Kulturleben der Zulus 1880, 107. Diesem Partikularismus des Häuptlingskultus widerspricht nicht die Sitte, Sklaven am Grabe des Herrn zu töten, wie Gerland, Anthropol. d. Naturv. VI, 307 behauptet. Solche Tötungen können vielmehr nach Analogie des Zerbrechens von Flaschen beim Richtfest oder der Gläser nach dem „Trauersalamander" gedeutet werden. (Ähnliche Gebräuche bei Tylor I, 451 ff.) Nicht die Pflicht, den Toten ins Jenseits zu begleiten, oder die Anhänglichkeit, sondern das Gefühl der Abhängigkeit und die Pflicht der Solidarität scheint die Hauptursache jener Sitte zu sein. — Die Grabesnachfolge der Frauen beim Ableben des Gatten war bei einer großen Zahl von Völkern üblich. In Peru folgten den Inkas im Tode oft über tausend Gattinnen und Sonnenjungfrauen. „Sie gingen willig zum Scheiterhaufen, weil die Verweigerung dieses Liebesdienstes einem Ehebruch gleichgekommen wäre." Einmal sollen 4000 Diener und Angehörige bei solcher Gelegenheit ihre Existenz preisgegeben haben. Als der letzte Inka von den Spa-

Digitized by Google

um ihrerseits den Unzerstörbarkeitsgedanken wachzurufen [1]). Um diesen psychologischen Kausalnexus uns klar zu machen, brauchen wir nur an die Sage von der Wiederkehr des Kaisers Nero aus dem Orient und anderseits an die Kyffhäusersage vom schlafenden Kaiser Friedrich uns zu erinnern. — Und daß man sich oft begnügte, wenigstens auf kurze Zeit der Seele des Verstorbenen eine Existenz anzudichten, geht aus der merkwürdigen Vorstellung vom zweiten Tode hervor.

Bei mehreren Naturvölkern verbindet sich mit der Vorstellung von einer andern Welt die eines anderen Todes, indem das Risiko eines Todes im Jenseits für die aus dem Diesseits scheidende Seele keineswegs ausgeschlossen ist [2]). Wir können es ja täglich im Traume erleben, daß ein längst Abgeschiedener, obwohl wir uns gerade auch im träumenden Bewußtsein deutlich seines Gestorbenseins erinnern, uns wie noch lebend erscheint und dann im

---

niern getötet worden war, begehrten ungezählte Scharen von Peruanern auf seinem Grabe geopfert zu werden. Vgl. Wuttke I, § 165. Swoboda, Krit. Gesch. d. Ideale I, 158f. Prescott, Peru I, 24.

1) Andrerseits hängt es mit dem Mangel an persönlicher Selbstschätzung unzivilisierter Durchschnittsmenschen zusammen, daß oft auch die Seele des Tiers, besonders der Haustiere, als fortlebend betrachtet wird. Vgl. Swoboda, S. 137. — Die Itelmen Kamtschatkas glaubten an eine Erneuerung aller Wesen „bis auf die kleinste Fliege“ (Peschel, S. 258). Noch weiter gehen die Fidschi-Insulaner, welche meinen, daß dereinst jede Kokosnuß erneuert werden wird. Hor. Hale (s. ebendas.).

2) Wuttke, Volksaberglaube, S. 216. 226, behauptet sogar, daß diese Vorstellung sich noch gegenwärtig bei unseren Bauern findet. Bei Naturvölkern ist der Unzerstörbarkeitsgedanke vielfach bloß eine Äußerung kindlicher Unfähigkeit des Verstandes angesichts der Erscheinungen des Sterbens unter gleichzeitiger Erzeugung abergläubischer Nutzanwendungen. Während das Andenken an den Großvater längst erloschen ist, sind die Seelen der jüngst Verstorbenen vorzugsweise Gegenstand der Furcht. Vgl. Peschel 259. Tylor II, 115. Winwood Reade, Savage Africa, p. 247. Was am meisten Interesse erweckt, was besonders in unserer Erinnerung lebt, damit beschäftigt sich der Verstand mit Vorliebe und das „existiert für ihn“ zweifellos. Die Seele des Ahnen lebt — in der Vorstellungswelt. Verblaßt aber die Erinnerung, erlischt das Interesse, so tritt auch in der Manenwelt der Allherrscher Tod in seine Rechte: denn auch das Vernichtetwerden ist eine Erfahrungsthatsache dieses Lebens, welche in das jenseitige ihren Schatten wirft.

Digitized by Google

Verlauf des Traums zum zweitenmal stirbt. Der Grönländer bedauert die armen Seelen, welche im Winter oder im Sturm über die fernen Höhen wandern müssen, von wo die Toten in die andere Welt hinabsteigen: da kann auch eine Seele Schaden nehmen und den zweiten Tod sterben, was als das Allerschmerzlichste hingestellt wird. Bei den Fidschi-Insulanern haben zwar alle Seelen nach dem Tode noch einen Kampf auf Leben und Tod zu bestehen; sie verbrennen deshalb die Streitkeule der Toten mit seinem Leichnam, damit er wider die Schar des Seelentöters Samu den Kampf bestehen könne. Siegt der Fidschi, so steht ihm der Weg zu dem Richterstuhl des Ndengei offen; wird er verwundet, so muß er in den Bergen umgehen; fällt er im Kampf, so wird er von Samu und seinen Brüdern gekocht und verzehrt. Besonders böse aber ergeht es den beharrlichen Junggesellen. Ihre Seelen versuchen vergebens, bei eingetretener Ebbe sich um die Spitzen der Riffe herumzuschleichen, wo Nangananga, der Verächter eheloser Seelen sitzt, welcher ihrer hoffnungslosen Anstrengungen spottet, bis die steigende Flut sie in seine Arme führt, damit er sie an dem großen schwarzen Stein „in Stücke zermalme", gleichwie man morsches Brennholz zermürst [1]). Auch im Zendavesta wird die Möglichkeit eines zweiten Todes der Seele im Jenseits angenommen. Die Toten sind zwar gestorben für das Jetzt und Hier, aber um doch wenigstens noch eine Weile weiter zu leben in einem Dort und Dann. Der Gedanke einer plötzlichen Vernichtung hat etwas Störendes, Erschütterndes, Unfaßbares: er ist für das einfache Vor-

1) Williams, „Fiji" I, 244. Cf. Journ. Ind. Archip. III, 113 (Dajaks). Taylor, New Zealand, p. 232. Tylor, Prim. Kult. II, 22. — Hier drängt sich die Vermutung auf, daß dem Fidschimythus die Vorstellung der traducianischen Fortpflanzung der Elternseelen zugrunde liegt. In den Kindern lebt die Seele des Zeugenden wieder auf; mit ihnen wird der Vater noch einmal jung. Wer dem ehelichen Leben als der regulären Bedingung einer generellen Fortexistenz der Familie und des Stammes sich entzieht, der stirbt nicht bloß einmal, wie andere, sondern doppelt. Diese Mythenbildung darf aber schwerlich der bewußten Einbildungskraft zugeschrieben werden, sondern wird im Laufe der Zeit aus dem allmählich eintretenden sprachlichen Mißverständnis bezüglicher Redensarten hervorgegangen sein.

Digitized by Google

stellen ein Ungedanke [1]). Mit dieser Scheu vor der Vorstellung einer plötzlichen Zerreißung des Lebensfadens hängen auch die mannigfachen Gebräuche zusammen, welche die fortbestehende Beziehung zwischen Seele und Leichnam zur Voraussetzung haben. Es galt vielfach als Frevel, den Körper unbestattet liegen zu lassen [2]); für Ertrunkene, im fernen Kriege Gefallene wurde wenigstens die Formfeierlichkeit der Kenotaphien vollzogen [3]). Dem Leibe wurden Nahrungsmittel, Waffen, bei den Ägyptern Papyrusrollen mit auf den Weg gegeben, damit der Tote bei seinem Erscheinen vor dem Richter des Totenreiches wohl unterrichtet sein möge. Diese Behandlung des Leichnams beruht auf der nämlichen Voraussetzung wie die gerade entgegengesetzte, die Leichenverbrennung: nämlich auf der Idee einer geheimnisvollen Verbindung zwischen Seele und Körper, welche auch alttestamentlich ist [4]) und in dem katholischen Reliquienkult nachwirkt. Jüdischer Glaube soll es noch im vorigen Jahrhundert gewesen sein, daß die Seele des Abgeschiedenen wenigstens zwölf Monate lang den toten Körper umschwebe [5]).

Eine plötzliche Trennung der Seele vom Körper erscheint eben auch dem Denken einer vorgeschritteneren Kulturstufe als schwer begreiflich. Wie kann ein solcher Tummelplatz lebendiger Kräfte, wie

---

1) Umgekehrt erklärten die zweifelnden Korinther und Porphyrius die christliche Wiederbelebungshoffnung für einen Ungedanken. Bei der Entkräftung solchen Zweifels (*ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*) konnte Paulus 1 Kor. 15 mit siegreicher Dialektik auf allgemein-menschliche Ideengänge sich berufen, deren Nichtanerkennung er als „Thorheit" tituliert und welche den Glauben in sich bergen, daß wahrer Lebenswert nicht untergehen kann. Vgl. m. Abhandl. in Jahrb. f. prot. Theol. 1888, 332 ff. 342 f.

2) Elpenor: Odyss. XI, 51 ff. Patroklos: Il. XXIII, 70 ff. Palinurus: Aen. VI, 362 ff. Dasselbe bei den Siamesen: Tylor II, 27, vgl. 112, und im späteren klassischen Altertum: Friedländer, Sittengeschichte Roms III, 640—643 (1871).

3) Dahin gehört auch die Sitte, die Seelen der in der Fremde Gestorbenen beim Abzuge nach der Heimat dreimal anzurufen. Odyss. XI, 65. Aen. VI, 505.

4) Hiob 14, 22 (vgl. Dillmann zu d. St.) Jes. 14, 19; 66, 24. Deut. 28, 26. Jer. 16, 4. Sir. 38, 16.

5) „Die Zukunft", 1884, Nr. 29, S. 341.

Digitized by Google

das menschliche Leben ihn darstellt, in einem Nu dem Nichts gleich werden? Ja wie könnte überhaupt etwas, was man als existirend sich klar vorstellen kann — d. h. nach Descartes' Ausdruck: was wenn auch vielleicht nicht „formale Wirklichkeit“ doch sicherlich „objektive Realität“ hat [1]), — wie kann solches gleichwohl zu nichts geworden sein? Es lebt ja doch in meinem Gedanken: wie wäre das möglich, wenn es jetzt nicht wäre? Was in mir lebt, das ist: denn das Sein oder die Welt ist ja nichts anderes als meine Vorstellung. In dieser Denkweise berührt sich das einfache Naturkind mit dem scharfsinnigen Philosophen. Epikur sagt: „Was habe ich mit dem Tode zu thun? Entweder ich bin, dann ist der Tod nicht; oder der Tod ist, dann bin ich nicht. *Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*“ [2]). J. G. Fichte erklärt: „Es ist kein Sterben, keine Sterblichkeit, sondern nur Leben.“ „Wer den Willen Gottes thut, der stirbt nie.“ „Das sittliche Ich ist sich seiner Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher.“ Fichte beruft sich auf das Wort des johanneischen Jesus: „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben“ [3]). Franz v. Baader be-

---

1) Objektive Realität nennt Cartusius die der wirklichen Daseinsform entsprechende Vorstellungsform des Wissens; im Unterschiede von der Wirklichkeit, welche er als formelle oder aktuelle Realität bezeichnet.

2) Diog. Laert. X, 27, 125. *Ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.*

3) Fichte, Wissenschaftslehre, 1813, Nachgel. W. II, 158. Sittenlehre, 1812, III, 55. 74. Bestimmung des Menschen, 1800, Sämtl. W. II, 315. 317: „Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tötendes Prinzip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tötet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt.“ — Zur Kritik Fichtes ist zu erwähnen: 1) Wenn es sprachlich zulässig wäre, der Natur jegliches tötende Prinzip (Siwa) abzusprechen, so wäre auch die Auffassung erlaubt, in derselben lediglich dies „allesverschlingende Grab“ zu sehen. 2) Nicht der Tod selbst, sondern die Todesfurcht wird wie durch sittliche Selbstbildung so allerdings auch schon durch einen gesteigerten Grad der Kontemplation und Reflexion völlig besiegbar. Die Romantik des Gedankens balanciert mit Humor und Ironie auf der Messerschneide zwischen Sein und Nichtsein, wie in Hamlets Monolog, dessen dialektische Kraft freilich die Todessorge nicht zu bannen vermag.

Digitized by Google

hauptet: „Dasein kann überhaupt nie untergehen“ und erklärt es für unmöglich, von dem Augenblicke an, in welchem das wahre Leben in einem Menschen Triebkraft gewänne, „ihm einen Zweifel an seiner wahren Unsterblichkeit d. h. an der wahren Verwirklichung seines Lebens beizubringen“, — ebenso wie es „unmöglich wäre, eine zusammengedrückte Spannfeder, falls sie Bewußtsein hätte, an ihrer elastischen Natur zweifeln zu machen“ [1]). Wie aus Deussens Vedantadogmatik hervorgeht, führt die altindische Philosophie zu demselben Ergebnis inbezug auf die Unsterblichkeit, wie die transcendentale Dialektik des kantischen Idealismus in ihrer von Schopenhauer gezogenen Konsequenz. „Bis auf Kant waren wir in der Zeit; seit Kant ist die Zeit in uns“, meinte Schopenhauer. Aber schon vor Jahrtausenden wußten die Brahmanen, daß die Zeitlichkeit ein Produkt unserer Vorstellungsform sei und daß nur insofern als der Mensch selbst Erscheinungsform zeitlichen Werdens ist, er untergehen werde, sofern er dagegen mit seiner Gedankenwelt über die Sphäre des Endlichen sich erhebt und sein eigenes denkendes Wesen von der gedachten Zeitform mit ihrem Entstehen und Vergehen zu unterscheiden vermag, der Vernichtungsbegriff keine Anwendung dulde auf das wesenhafte Sein des Denkenden [2]). — Auch für die Naturwissenschaft ist Goethes Wort: „Kein Wesen kann zu nichts zerfallen“ geradezu ein Axiom geworden, welches seit Rob. Mayer und v. Helmholtz als Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder der „Energie“ formuliert wird [3]). Wenn „die Quantität der Materie unveränderlich“ ist

1) Baader, Über den Begriff der Zeit, Ww. II, 85.

2) P. Deussen, System des Vedânta als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus, 1883, S. 313ff. Die Seele ist mit Brahman identisch; um dessen inne zu werden, bedarf es nur der rechten Selbsterkenntnis. In jeder Handlung der Moralität verwirklicht sich das Eingehen des Alls in das Ich, die Identität des Ich mit dem An-sich-seienden. Die Vedantalehre ist realistisch in der exoterischen Kosmologie (Absorption des Ich in das Brahman), idealistisch in der esoterischen Identitätslehre (Unzerstörbarkeit des sittlichen Charakters).

3) Helmholtz, Die Wechselwirkung der Naturkräfte, 1854. R. Mayer, Mechanik der Wärme (1842). Anhang: Naturwissenschaftliche Vorträge, 1871. Mayer citiert Lucian's Demonax: „Ja, unsterblich wie alles andere“, erklärt

Digitized by Google

(Kant) und die mechanische Äquivalenz von Wärme und Bewegung jede Verringerung, jedes Untergehen der Materie ausschließt, warum sollte der Geist untergehen? Gerade dann, wenn man den Geist als das feinste Sublimat der körperlichen Organisation zu begreifen versucht, gerade in diesem Falle scheint der Vernichtungsgedanke inbezug auf den Geist unvollziehbar zu sein [1]). Dazu kommt, daß mindestens in demselben Maße wie der Geist Resultante der leiblichen Harmonie ist, die gesamte materielle Welt aufgefaßt werden darf als Produkt des Zusammenwirkens unserer subjektiven Wahrnehmungsfähigkeit mit dem übrigens den Sinnen unerreichbaren und nur dem Verstande begreiflichen außer uns daseienden Objekt, welches Kant mit dem mißverständlichen Ausdruck „Ding an sich“ bezeichnet hat. Dann kommt also dem Geiste sicherlich nicht in geringerem, sondern in höherem Grade als der Materie die Unvergänglichkeit zu. Wir werden mit mehr Recht den Geist als Wesen der Materie denn umgekehrt die Materie als Wesen des Geistes betrachten. Philosophie, Naturwissenschaft und Sprache gestatten, für jede sinnliche Erscheinung einen Ausdruck zu substituieren, mit welchem wir sonst nur Geistiges zu charakterisieren gewohnt sind. Ebenso für jeden objektiven Vorgang Ausdrücke, welche sonst Subjektives bezeichnen. Jeden Lichtstrahl können wir, mit Fechner zu reden, als einen „seiner Eiweißhülle entkleideten Nerv“

---

aber, daß das Erhaltungsprinzip nil fit ad nihilum „in Gottes lebender Schöpfung in noch höherem Grade“ gelte als das andere ex nihilo fit nihil, welches zumal auf geistigem Gebiet nicht scharf durchführbar“ sei. (S. 16. 17.) — Näheres über das schon Lavoisier als „Prinzip der Erhaltung der Substanz“ bekannte Gesetz s. b. Lothar Meyer, Die modernen Theorieen der Chemie, 1880. — Übrigens haftet auch an der Vorstellung der „Quantität“ eine mißverständliche Symbolik der Sprache, sofern jener Ausdruck angesichts des technisch höchst wichtigen, aber theoretisch ungenauen Unterschiedes zwischen Atomgewicht und spezifischem Gewicht sowohl Menge wie Masse, Zahl wie Gewicht bedeuten kann.

1) Hierzu vgl. C. Jessen, Der lebenden Wesen Ursprung und Fortdauer, 1885; M. Droßbach, Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüts oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur, Leipz. 1858.

Digitized by Google

ansehen [1]). — Allerdings ist auch das Umgekehrte statthaft; aber die intellektuelle Abneigung gegen eine schlechthinige Vernichtung wird dadurch nicht aufgehoben, daß wir auch jede geistige Lebensfunktion unter dem Bilde körperlicher Vorgänge uns zu veranschaulichen pflegen.

Die volkstümliche wie die philosophische Denkweise — beide kehren immer wieder zu dem Verstandespostulat der „Unzerstörbarkeit des Lebens an sich“ zurück und behaupten sich darin auch wider die Einwürfe, welche aus der mephistophelischen Maxime „Alles was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht“ und aus dem korrelaten Axiom ex nihilo fit nihil entlehnt werden. Jener volkstümlichen Selbstbehauptung des Unsterblichkeitsglaubens hat der philosophische Naturforscher Fechner [2]) treffenden Ausdruck gegeben mit den Worten: „Sorgst du aber, das menschliche Bewußtsein werde, weil aus dem Allgemeinbewußtsein herausgeboren, auch wieder in ihm verfließen, so sieh den Baum an. Es hat lange Jahre gedauert, ehe die Zweige aus dem Stamme kamen, — einmal gekommen gehen sie nicht wieder in ihm unter. Auch der Lebensbaum der Welt will wachsen und sich entwickeln.“ „So wenig ein Mensch je sterben kann, der einmal gelebt, so wenig könnte er je zum Leben erwacht sein, hätte er nicht vorher gelebt; nur daß er vorher nicht für sich gelebt.“ Die unmittelbare Konsequenz des Glaubens an die Unsterblichkeit des Geistes trotz der Vergänglichkeit der Welt ist die der christlichen Dogmatik geläufige Annahme einer neuen Welt, eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ [3]), welche mit Rücksicht auf die Wiedergeburt der Menschheit in der „zweiten Schöpfung“, gleichsam eine dritte Schöpfung Gottes genannt werden kann [4]). Und auch diese Konsequenz ist philosophisch begründet worden. „Warum soll nicht“, sagt Teichmüller, „aus dem Füll-

---

1) G. Th. Fechner, Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen, 1873, S. 107. Vgl. physikal. und philos. Atomenlehre, 1864, S. 81—100.

2) Fechner, Büchlein vom Leben nach dem Tode. S. 62. 63.

3) Jes. 65, 17; 66, 22. Apok. 21, 1—23. 2 Petr. 3, 13.

4) Den Ausdruck „dritte Schöpfung“ habe ich im „Grundriß der evangel. Glaubenslehre“ II, § 87, 2 angewendet.

Digitized by Google

horn des noch ungewordenen Wesens eine neue Welt entstehen, die uns jetzt unmöglich scheint wie dem Knaben, wenn man ihm sagen würde, was er, vom Eros ergriffen, einst thun und fühlen wird?" [1])

Aber auch derjenige, welcher dieses problematische Jenseitsideal nicht zu konzipieren wagt, ist doch andrerseits nicht imstande den Gedanken eines völligen Nichtseins zu vollziehen. Man müßte denn entweder zu denken aufhören oder aber in der Reproduktion eines möglichst eintönigen und farblosen Daseins das vermeintliche Nichtsein produziert zu haben wähnen. Der erstere Versuch, über das Schicksal der Abgeschiedenen völlig zur Tagesordnung überzugehen, würde den Menschen zur Denkträgheit des Tieres herabdrücken, und daß dies unmöglich ist, vielmehr der andere Weg thatsächlich den Vorzug behalten hat, das zeigt die Allgemeinheit der Unsterblichkeitsahnungen, welche auch bei wirklich negierender Tendenz, wie im Konfucianismus und im Buddhismus, teils als Volksglaube, teils wenigstens in Form eines intellektuellen Problems immer wieder aufgetaucht sind [2]) und in anderen Religionen die nebelhaften Gebilde animistischer Hadesvorstellungen gezeitigt haben. Den psychologischen Grund dafür, daß jeder Versuch, ein Nichts zu denken, wieder zum Denken eines Etwas führen muß, zeigt Kants „Antithetik" in der Kritik der reinen Vernunft. Auch der Begriff des Nichts unterliegt der Relativität wechselnder Vorstellungsformen. So wenig wie wir imstande sind, den Gedanken der Endlosigkeit auszudenken, vermögen wir die Idee eines absoluten Abschlusses wirklich zu vollziehen [3]). Wenn Fries urteilt: „Gerade

1) Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele, 1879.

2) Vgl. meinen Aufsatz: „Woraus erklärt sich die neutrale Stellungnahme einzelner geschichtlichen Religionen zum Unsterblichkeitsglauben?" in Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1888, 12.

3) Die einfache Wahrheit der komplizierten kantischen Ausführungen ist folgende. Wir haben einerseits das Bedürfnis, auszuruhen und dem Flusse unserer Gedanken eine Grenze zu setzen: dann vernichten wir für den Augenblick des Ausruhens den Gegenstand unseres Denkens; das Ding ist gleichsam tot. Dann aber erwacht wieder der Denktrieb, und wir spinnen das Objekt unseres Gedankens so lange endlos fort, bis wir wiederum ermatten und den Gedanken fallen lassen. — Vgl. Krit. d. r. V., Transcend. Dialektik, bes. d. Abschn. „Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der

Digitized by Google

den Standpunkt des Glaubens trifft die Zeit mit ihrem Kommen und Schwinden gar nicht; und die Ewigkeit unseres Wesens ist kein Sein für alle Zeit, sondern diese Beharrlichkeit in der Zeit wäre vielmehr die Vernichtung ihrer Idee" [1]), so würde doch auch die Abstraktion eines definitiven Nichtseins des Geistes zur Auflösung seines Begriffes führen, welcher — nach Platon, wie nach Hegel und Fries — Sein und Leben prinzipiell in sich schließt. Freilich wird hier noch kein Unterschied gemacht zwischen individuellem Geist und Geist schlechthin [2]), aber diese Unterscheidung fällt weniger als jene Verknüpfung von Geist und Dasein in den Vorstellungskreis desjenigen Denkens, welches dem diskursiven Verstande des Philosophen mit den Intuitionen des Naturkindes gemeinsam ist und welches schon im Kindheitszeitalter der Völker zu jener Fragestellung geführt hat, deren Produkte in den Ansichten über das Fortleben der Seele vorliegen [3]).

Seele", wo Kant mit den wechselnden „Graden des Bewußtseins" operiert, und „Antithetik der reinen Vernunft", wo er darauf zurückgeht, daß die Bedingungen zur Vollziehung der metaphysischen Ideeen, z. B. der absoluten Beharrlichkeit der Substanz, zu dem Geständnis nötigen: „für den Verstand zu groß, für die Vernunft zu klein".

1) Fries, Praktische Philos. II, 101. Vgl. ferner Schleiermacher, Monologen I, 362: So haben sie auch gedichtet die Unsterblichkeit, die sie allzu genügsam erst nach der Zeit suchen, statt inner oder über der Zeit, und ihre Fabeln sind weiser als sie selbst. — Planck, Testament eines Deutschen (Philos. der Natur und der Menschheit, herausgeg. v. K. Köstlin, 1881, S. 501. 506. 496) meint, Leben und geistiges Dasein seien zu scharfe Gegensätze, als daß sie einen ewigen Bund eingehen könnten; Person und Ewigkeit seien „die reinsten Widersprüche"!

2) Auf diesen Unterschied hat gegenüber Göschel, J. H. Fichte u. a. besonders Blasche in seiner Philosophischen Unsterblichkeitslehre hingewiesen.

3) Zur Prüfung des erkenntnistheoretischen Wertes dieser Denkweise ist erforderlich, daß man die Konsequenz sich vergegenwärtige, welche schon Platon gezogen hat, wonach die individuelle Seele, sofern sie unzerstörbar sein soll, auch a parte ante ungeschaffen sein mußte, — sei es im Sinne der Seelenwanderung oder im Sinne einer realen Präexistenz oder in bescheidenerer Anlehnung an den Ausdruck: die Menschenseele ist „göttlichen Geschlechts", „göttlichem Odem" entstammt. — Auch inbezug auf die präexistente Daseinsform macht sich die nämliche Schwierigkeit geltend, einen Zustand puren Nichtseins sich vorzustellen. Die Ironie des buddhistischen Gedankens, welcher das

Digitized by Google

Merkwürdig ist, daß z. B. in den Veden noch keine Spur der Lehre von der Metempsychose sich findet, wohl aber eine klar ausgesprochene Unsterblichkeitshoffnung [1]). Und daß für die uralten indischen Problemstellungen und Fragen, aus denen unter anderem auch die Unsterblichkeitsideen sich herausgelöst haben, keineswegs immer das Wünschen und Sehnen oder gar nur das träumerische Sinnen der Phantasie maßgebend gewesen ist, sondern schon früh das Rätsel des abstrahierenden Verstandes, welcher nach dem Sein oder Nichtsein fragt, dafür bürgt jenes unvergleichliche kosmogonische Rigvedalied, welches über Sein und Nichtsein, Tod und Unsterblichkeit in rein verstandesmäßiger Abstraktion philosophiert:

„Zu jener Zeit war weder Sein noch Nichtsein,
Nicht war der Luftraum, noch der Himmel drüber;
Was regte sich? und wo? in wessen Obhut?
War Wasser da? und gab's den tiefen Abgrund?

Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
Nicht gab's des Tages noch der Nacht Erscheinung;
Nur eines hauchte windlos durch sich selber
Und außer ihm gab nirgend es ein andres" [2]).

Aber gerade mit dieser Neigung des Verstandes zu schrankenloser Abstraktion hängt es zusammen, daß die dogmatische Verwertbarkeit der aus dem Verstandesrätsel herstammenden Jenseitsvorstellungen höchst prekär und von zweischneidiger Beschaffenheit ist. Das Denken vermag eben alle Gegensätze zu neutralisieren durch Aufhebung der begrifflichen Einseitigkeit in die Allgemeinheit

---

erhoffte Nichts des Nirwâna doch wiederum als Zustand der Seligkeit preist, hat zur Kehrseite jene Paradoxie der talmudischen Ansicht, welche — nach Wünsche's Darstellung — einerseits behauptet, Gott habe die Seelen aller Menschen erst am ersten Schöpfungstage geschaffen; aber ob er dieses thun wolle, darüber habe er schon vorher eine Beratung mit den frommen Israeliten gehalten. Vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1880: Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, S. 362 f.

1) Rig-Veda I, 24, 1; 125, 56; IX, 113, 7; X, 15. 16. 118. 126. 129. Vgl. Max Müller, Essays I, 47 ff.

2) Das Lied gehört nach H. Graßmann, M. Müller und Schlagintweit zu den älteren Vedaliedern und ist demgemäß jedenfalls vor 800 v. Chr. entstanden.

Digitized by Google

eines abstrakteren Gattungsbegriffes. Zunächst erscheint es vom religiösen Standpunkt aus ganz harmlos, wenn durch Ausgleichung der Begriffe Gott und Mensch, Leben und Tod, Sein und Nichtsein, Unendlich und Endlich, Geist und Individuum u. s. w. die Überzeugung gestützt wird, auch der Menschengeist sei trotz seiner Endlichkeit wesentlich Leben, auch am individuellen Geiste sei das Wesentliche unsterblich, und schon unser Denken des Ewigen sei ein Beweis, daß diesem Denken selbst das Ewigsein zukomme. Man kann sogar die Mathematik zuhilfe rufen und die Zurückführung der unendlichen Reihe auf einen bestimmten Wert als Analogon dafür verwerten, daß die Begrenztheit unseres Begreifens keinen Widerspruch involviere gegen die endlose Dauer unseres begreifenden Geistes. Man kann ferner auf die Redeweise der Bibel und des volkstümlichen Ausdrucks zurückgreifen und darauf hinweisen, daß das religiöse Denken nicht umhin konnte, Gott zu verendlichen und den Menschengeist unendlich zu machen, Gott als capax finiti, *θεὸς ἐσταυρωμένος*, des Menschen Dauer hinwiederum als endlos, sein höheres Leben als in sich selbst unvergängliches zu bezeichnen. Nicht bloß der Begriff — der „Name“ — des bevorzugten Menschen wird „ewig“ bleiben (Ps. 72, 5 u. 17), sondern von dem einzelnen Menschen selbst konnte gesagt werden: „Dieser Jünger stirbt nicht“ (Joh. 21, 23), und die vollwirksame Bedingung eines „Nichtsterbens“ wird gelegentlich klar formuliert (11, 26). Die Sprache der Bibel läßt zwar eine deutliche Unterscheidung zu zwischen der natürlichen Sterblichkeit des Individuums und der übernatürlichen Wiederbelebung seines geistigen Wesens (1 Kor. 15, 50. Joh. 5, 25 ff.); aber nicht immer wird mit derselben gerechnet, und gerade da, wo mehr das Verstandesrätsel in Betracht kommt, wie es die Wißbegierde oder Neugierde aufwirft, z. B. Act. 1, 6. 1 Kor. 15, 35 — gerade bei solchen Gelegenheiten wird bisweilen die individuelle Unvergänglichkeit der menschlichen Persönlichkeit schlechthin — trotz vorläufiger Ungewißheit über das Wann und Wie des empirischen Zukunftsbildes — mit den stärksten Ausdrücken festgehalten und eingeschärft[1]).

---

1) Z. B. Mark. 13, 27—30 (zusammengehalten mit Act. 1, 6) im Vergleich zu V. 31—37; — 1 Kor. 15, 54—57 im Vergleich zu V. 51—53.

Digitized by Google

Man könnte also auch die Ideale der christlichen Jenseitshoffnung in jener Richtung ausbeuten, um nachzuweisen, daß selbst das christlich-religiöse Denken nicht umhin kann, schon aus rein verständigen Gründen den Begriff der Unzerstörbarkeit mit dem Begriff des menschlichen Lebens zu verknüpfen.

Indessen wenn man sich auf die religiöse Redeweise berufen will, um die Lücken der abstrakt-dogmatischen Reflexion auszufüllen, so wird man gar leicht in Gefahr geraten völlig fehlzugehen. Gerade die konkrete Sprache des religiösen Empfindens verrät klarer als alle jene vergeblichen Versuche verstandesmäßiger Spekulation, daß „Begriffe und Worte“ das Reich Gottes ebenso wenig ererben lassen wie „Fleisch und Blut“ hiezu imstande sind. Solange man von den sittlichen Beweggründen der Jenseitshoffnung, welche allein die echt christlichen sind, absieht, behalten die biblischen Worte lediglich den Wert, anschauliche Reflexe wechselnder Gemütsstimmungen zu sein. Wenn Jesus gelegentlich von dem *τέλος* spricht (Matth. 24, 6. 14) und anderseits von der *ζωὴ αἰώνιος*, welche dem Endgericht folgen werde (25, 46), so liegt es in der sprachlichen Relativität solcher Begriffe wie *τέλος* und *αἰώνιος* begründet, daß auch die dolmetschenden Synonyme unserer heutigen Sprache nicht imstande sind, die begrifflichen Schwierigkeiten zu tilgen, welche sich von jeher an den Unterschied von *τέλος* (*ἐντελέχεια*) und *τελευτή*, von *ἄπειρον* und *ἀόριστον*, infinitum und indefinitum, *ἀΐδιος* und *αἰώνιος*, everlasting und eternal, unendlich und ewig, amritatvam und vyatireka geknüpft haben [1]). Die Einsicht,

1) P. Deussen, System des Vedânta, 1883, S. 309. Amritatvam bedeutet das „Nicht-mehr-sterben-können der erlösten Seele“, vyatireka „das Hinausreichen über den Leib oder die Unzerstörbarkeit durch den Tod“. Den formellen Gegensatz zu dem letzteren bildet martyatvam, „das Immer-wieder-sterben-müssen der individuellen Seele“. — Ferner Schlottmann, Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles, Halle 1873. Edersheim, On eternal punishment, according to the rabbis and the New Test. (Life and Time of Jesus II, 1884, Append. 19, p. 791—796). Kluge, Über den Begriff *ζωὴ αἰώνιος*, Jahrb. f. deutsche Theol. XIX, 118 ff. (S. 122: „Die Transcendenz der *ζωή* wird durch Immanenz wieder zur Transcendenz.“ Z. *αἰων*.: „die dauernde unzerstörbare Darstellung des Lebens Christi in den Gläubigen und durch sie“). — Auch daran sei er-

Digitized by Google

daß auch die minutiösesten und haarspaltenden Abgrenzungsversuche einer sachlichen Erkenntnis nicht näher führen, wohl aber von dem Ziel gesunder psychologischen Beobachtung immer weiter ablenken, wird bei dem gegenwärtigen Vorherrschen empiristischer und positivistischer Bestrebungen selbst innerhalb der Theologie kaum näher erhärtet zu werden brauchen. Freilich vom Standpunkt des ontologischen Platonismus [1]), wie er in neuerer Zeit vorzugsweise in der Hegelschen Philosophie wiederaufgelebt ist, kann die Unsterblichkeit auf rein begrifflichem Wege ohne Schwierigkeit bewiesen werden, nachdem der Verstand einmal darauf verzichtet hat, den geordneten Weg empirischer Beobachtung der Thatsachen und sprachpsychologischer Untersuchung des Ursprungs der in Worte gefaßten Begriffe zu beschreiten. Die Verstandesfrage, wie es sich mit der „unsterblichen Seele“ des „sterblichen Menschen“ verhalte, eine Frage, welche auch die positivistische Philosophie als ein thatsächlich schon in der Kindheit der Völker vorhandenes Symptom eines intellektuellen Bedürfnisses anerkennen kann, ohne jedoch daraus weitere Schlüsse ziehen zu müssen, — sie gilt dem panlogistischen Denker, der in souveräner Spekulation Denken und Sein, Wort und Sache verwechselt, als lösbar auf rein begrifflichem Wege. Ihm ist das Denken selbst ewig, eben weil es das Ewige denkt. So Hegel. Das Denken „als das für sich selbst seiende Allgemeine“ ist das Unsterbliche. „Das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine, sich nicht angemessen ist.“ „Im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen. Aber erst im Gedanken kehrt sie in sich selbst zurück, um wie der Vogel

---

innert, daß nach dem Talmud das Paradies einerseits als unmeßbar groß bezeichnet, dann aber wieder nach arithmetischem Maßstabe geschätzt wird, — ferner daß in den Psalmen Salomos der Begriff der Auferstehung εἰς ζωὴν αἰώνιον (3, 16 vgl. mit πίπτειν, πτῶμα V. 5. 13) auf bildliche Fassung deutet (Gröbler, Theol. Stud. u. Krit. 1879, 685), und endlich daß die proteusartige Wandlung des Begriffes „ewig“ sich auch in einer volkstümlichen Wendung, in dem auf Rom angewendeten Attribut „die ewige Stadt“ geltend gemacht hat. Piper, Evangel. Kal. 1864, S. 17—119.

1) Ich erinnere nur an das bekannte Wort des Marsilius Ficinus: „anima non habet vim ad non esse, esse suum habet in sua essentia“.

Digitized by Google

Phönix unvergänglich aufzuerstehen." „Im Ich ist das Sein schlechthin in mir selbst." „Ich kann mich zwar umbringen, aber das ist die Freiheit von meinem Dasein zu abstrahieren. Ich bin, im Ich ist schon das Bin enthalten" [1]).

Solche Äußerungen eines panlogistischen Denkens wollen nicht etwa empirische Nachweise der sprachgeschichtlichen Bedeutung z. B. des Wortes „Unsterblichkeit" sein, auch nicht praktisch-ethische oder rhetorisch-stilistische oder pädagogisch-dialektische Empfehlungen einer neuen, bisher nicht üblichen Begriffsbestimmung und Anwendung des betr. Wortes. Beides wäre, wenn es näher begründet würde, nicht zu beanstanden. Sondern Hegel spricht von feststehenden Beziehungen der Begriffe, als wären dieselben ohne weiteres getreue Abbilder seiender Dinge. Der Methode nach steht dieses Beweisen der Unsterblichkeit nicht viel höher als das krankhafte Operieren mit sog. fixen Ideeen, deren begriffliche Beziehungen dem Patienten ebenfalls unerschütterlich feststehen. Eine solche Idee könnte aber auch die sein, daß „alles, was entsteht", wert sei, „daß es zugrunde geht", — und daß nur dasjenige am Denken, was nicht am daseienden Individuum haftet und mit demselben sich entwickelt hat, sondern als unentstanden und absolut mit sich identisch zu denken ist, d. h. nur die vage, ideelle Möglichkeit des Denkens auf Ewigkeit Anspruch erheben könne. Diese Unsterblichkeit fände weder auf die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen noch auf das selbstbewußte aktuelle Denken überhaupt Anwendung, sondern auch der produktivste Geist, welcher während seines Lebens in seiner Denkkraft die Macht hat dem Wandel der Zeit zu trotzen, würde mit seinem Denken dereinst zugrunde gehen. Dem Bedürfnis, unser Wesen als seiend zu denken, stünde gegenüber das Erfordernis, unser Sein als ein vergängliches von einem unbekannten, absolut unvergänglichen Wesen zu unterscheiden: und diese denkende Betrachtungsweise entspricht durchaus dem Gefühl religiöser Abhängigkeit nach Ps. 73, 26; 102, 25—28. Jes. 51, 6; 64, 8 und 1 Tim. 6, 16, wo Gott „der Alleinunsterbliche" genannt wird.

---

1) Die letzterwähnten Worte finden sich in Hegels Relig. philos. I, 71.

Digitized by Google

So führt gerade die Überspannung der dogmatischen Tragweite, welche dem intellektuellen Ursprung des Unsterblichkeitsgedankens etwa beigemessen werden könnte, — zu dem negativen, aber doch mehr als verständigen, weil ethischen oder wenigstens juridischen Prinzip: „fiat justitia, pereat mundus“ und bildet deshalb den Übergang in die letzte und höchste, im Gebiete des sittlichen Lebens begründete Ableitung der Unsterblichkeitsideale, nämlich in die Begründung auf

IV.

Die Idee der Vergeltung.

Schon bei den früheren Ableitungsversuchen ist uns hin und wieder der mitwirkende Faktor der Vergeltungsidee begegnet [1]). Zu den Wünschen, welche auf ein jenseitiges Leben reflektieren, gehört auch der nach einer vollständigeren Ordnung des Verhältnisses zwischen Tugend und Schicksal, als sie hienieden möglich ist. Das Traumleben wirkt gar oft dahin, durch Vorführung von Bildern richtender und strafender Schicksalsmächte das Gewissen zu schärfen und das Vorhandensein einer Sphäre, wo wahre Gerechtigkeit herrscht, zum Bewußtsein zu bringen [2]). Und wie in den Traumgebilden der Phantasie, so auch in der vollbewußten religiösen Sammlung des Gemütes, dann nämlich, wenn die ruhige, umsichtige Betrachtung in weiser Voraussicht des Künftigen den Sieg des Guten und den Sturz des Bösen ahnend sich vergegenwärtigt. Hier vollzieht der klare, ethisch bestimmte Gedanke die Gerechtigkeit über diejenigen, welche trotz ihrer Frevelthaten scheinbar ungestraft blieben; und die hienieden Elenden werden durch verheißungsvolle

1) Z. B. oben (1889, IV) S. 696—698 und (1890, I) S. 64.

2) Hiob 33, 14—18: „Denn einmal redet Gott und zweimal — man beachtet es nicht; — im Traum, im Gesicht des Nachts, wenn tiefer Schlaf die Menschen befällt, — dann giebt er Offenbarung den Menschen und prägt ihnen die Warnung fest ein, um den Menschen abzubringen von seinem Thun und den Hochmut fernzuhalten vom Manne, seine Seele zurückzuhalten vom Grabe, und sein Leben, nicht dahinzufahren durchs Totengeschoß.“ — Diese Schilderung der Traumoffenbarung in der Elihurede ist der des Eliphas 4, 12—21 zum Teil wörtlich nachgebildet. (Vgl. Dillmann z. d. St.)


Digitized by Google

Ausblicke entschädigt, falls ihre Unschuld, ihre sittliche Tüchtigkeit zu solchem Troste berechtigt. Ursprünglich mag hier das kindliche Bedürfnis, sei es nach objektiver Ausgleichung der verletzten Symmetrie — der Reiche wird drüben arm, der Arme reich sein Luk. 16, 25 — sei es nach subjektiver Genugthuung für das verletzte Selbstgefühl — wie dies in manchen Rachepsalmen und noch 2Tim. 4, 14 anklingt — vorwiegen. Allmählich aber entwickelt sich daraus die ethische Form des Unsterblichkeitswunsches, indem der als Anlage stets schon vorhandene Gerechtigkeitssinn die Idee der sozialen Ordnung und der moralischen Sühne hervorbringt und, nachdem er sich des Werkzeuges der Phantasie bemächtigt hat, mit deren Hilfe das Ideal einer vollkommenen und darum erst im Jenseits zu erwartenden Vergeltung entwickelt und fixiert. Was auf Erden unvollkommen blieb in Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen, — in jener Welt wird es vollkommen ausgeglichen werden.

Dieser höchste, ethisch bestimmte Ursprung des Unsterblichkeitsgedankens tritt nicht erst auf höherer Kulturstufe hervor, sondern zeigt sich in leisen Anklängen schon in den elementarsten Vorstellungskreisen. Das klassische Land des Totengerichts und der Vergeltung ist allerdings das alte Kulturland Ägypten [1]). Indessen kann z. B. die verhängnisvolle Krisis, welche nach dem Glauben der Fidschi die Seelen der eben Verstorbenen erwartet [2]), als Beweis dienen, daß die Beurteilung der physischen Weltordnung nach moralischen Ideen schon den Naturvölkern geläufig ist. Dasselbe gilt von den sonstigen — obwohl zunächst mehr intellektuell begründeten — Vorstellungen von einem „zweiten Tode", die oben erwähnt wurden [3]).

Das Sittengericht über die Abgeschiedenen am Totenflusse ist

1) „Die älteste Handschrift der Welt, der Papyrus Prisse zeigt den Glauben an einen Gott", den „Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen". (Vgl. Hebr. 11, 6.) Lauth, Aus Ägyptens Vorzeit, 37. Gloatz I, 131. H. Brugsch, Deutsche Revue, 1880. Tylor II, 96. Bunsen, Ägyptens Stellung in der Weltgesch. IV, 618.

2) S. oben S. 64.

3) S. oben S. 63—65.

Digitized by Google

keineswegs bloß eine ägyptische und hellenische Vorstellung: auch bei Naturvölkern findet sie sich. Die Guineaneger denken sich dieses Gericht am Totenflusse sehr streng. Der Richter hat zu prüfen, ob die Seele den Feiertag geheiligt, keinen Meineid geschworen, kein verbotenes Fleisch gegessen habe. Die Guten werden im Frieden nach einem glücklichen Orte geführt, die Bösen entweder im Flusse ertränkt oder „mit der großen Keule“ zum zweitenmal getötet [1]). Die Akimneger glauben, sie werden im jenseitigen Leben von den „Fetischen“ zur Rechenschaft gezogen werden. Eine Fetischpriesterin (in Wawa) sagte, daß der Schöpfer, der im Himmel wohne, die Menschen in einem andern Leben belohne und bestrafe; wenn aber die Bösen durch Schmerz, Geißelhiebe und andere Strafen genug gezüchtigt seien, kämen sie auch zu den Guten in ihr schönes, glückliches Land [2]). Besonders religiöse Vergehen werden nach der Meinung der Nigritier Ober-Guineas im Jenseits hart bestraft [3]). Nach der Lehre der Peruaner leben die Guten nach dem Tode in gemächlicher, genußvoller Ruhe, während die Bösen im Inneren der Erde schwere Arbeit verrichten müssen. Die Inkas aber kehren zur Sonne zurück, „sie werden

---

1) Tylor II, 90. Andere Beispiele geben die folgenden Seiten.

2) Ritter, Erdkunde I, 317. Schauenburg, Reisen in Zentralafrika I, 502.

3) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker II, S. 191. Waitz fügt allerdings hinzu: „Wo sich der Glaube an eine Vergeltung im andern Leben bei den Negern findet, hat er gewöhnlich keine moralische Bedeutung: Mord, Raub, Ehebruch können ja abgekauft werden, aber gebrochene Festtage, Speiseverbote werden von den beleidigten Göttern bestraft.“ (Nach Bosmann II, 68f. Allg. Hist. d. Rel. IV, 178.) — Aber diese Einschränkung bestätigt nur unsere Voraussetzung, daß auch der Vergeltungsglaube in seinen psychisch bedingten Anfängen schon auf der elementarsten Stufe des Religionswesens möglich ist. Aus der Sammlung von Beispielen, welche Tylor II, 76—105 giebt, geht hervor, daß neben der Entwickelung eines mehr optimistischen oder eines mehr pessimistischen Jenseitsideals sich in ganz leisen Anfängen schon auf niedrigster Kulturstufe die Erwartung einer Vergeltung im guten und bösen Sinne anbahnt. Wenn diese Zukunftsbilder meist recht äußerliche Züge aufweisen, so ist eben der bildliche Charakter religiöser Ausdrucksweise nicht außeracht zu lassen. Auch Luk. 16 findet, oberflächlich betrachtet, nur eine Ausgleichung zwischen der Lage des Reichen und des Armen statt.

Digitized by Google

heimgerufen zur Wohnung ihrer Väter" [1]). — Nach der älteren Edda müssen zwar diejenigen, welche durch Alter oder Krankheit sterben, in die Wohnung der Hel, vor deren Thür der Höllenhund liegt, eingehen, nachdem sie auf dem Wege dorthin den Giöllfluß und die Giöllbrücke passiert haben; aber wer im Kampf fällt, der geht zu Odin in Walhall ein, wo die Seligen am Kämpfen und Zechen sich erfreuen. Mehr von der natursymbolischen Einkleidung losgelöst erscheint die Vergeltungsidee in der jüngeren Edda. Thridi erzählt dem Gylfi: Auch sollen alle Menschen leben, die wohlgesittet sind und mit ihm (Allvater) sein an dem Orte, der Gimil (Wingolf) heiße; aber böse Menschen fahren zu Hel und hierauf gen Niflhel [2]). — Im Vendidad des Avesta werden Gesundheit und Unsterblichkeit als Lohn der Frommen im Jenseits hingestellt; man verkündigt ihnen „als Vergeltung den Besitz des Paradieses". Der böse Mensch dagegen erlangt die Welt des Bösen, die „aus Finsternis besteht, aus Finsternis entsprossen, finster ist" [3]). — Einzelne Züge der altpersischen Vergeltungslehre scheinen noch in die Eschatologie des Islam übergegangen zu sein: das Verhör durch die Engel, die Art der Scheidung der Bösen von den Guten durch die Wagschale der Werkmessung; ferner die Brücke über das Höllenfeuer — „schmaler als ein Haar, schärfer als ein Schwert und finsterer als die Nacht" — also entsprechend der parsischen Tschinwatbrücke —, über welche die Gerechten sicher hinübergehen, während die Ungerechten in die Hölle stürzen [4]). Analoge Vorstellungen finden sich bei den alten Indern [5]).

---

1) Wuttke I, 309.

2) Simrock, Deutsche Mythol. 5. Aufl. S. 143 f. Obwohl J. Grimm verkannt hat, daß die deutsche mythische Vorstellung Straforte in der Unterwelt kannte, so setzt allerdings die erneuerte Welt eine Vernichtung alles Bösen, welche mit Zerstörung der Hel eintritt, voraus: rein und fleckenlos beherrschen alsdann die Götter die geläuterte, von allem Übel gereinigte Welt.

3) Vendidad 13, 8; 9, 44; 5, 61. Hübschmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, S. 211.

4) Wolff, Muhammed. Eschatologie. Hübschmann a. a. O., S. 241.

5) Hönig, Unsterblichkeitsglaube und Totenverehrung der alten Inder, Prot. Flugbl. 1887, X, S. 69. „Wer Almosen giebt, geht zum höchsten Ort im Himmel, er geht zu den Göttern", sagt ein indisches Sprichwort. Dagegen

Digitized by Google

In welcher Weise die spezifische Form des Vergeltungsglaubens sich allmählich entwickelt und frei losgelöst hat von den allgemeinen Jenseitserwartungen, das lehrt ein Blick auf die religiösen Vorstellungen der Hellenen. In älterer Zeit dachte man sich das Leben der Verstorbenen wie das von wesenlosen Schein- und Traumbildern ohne Geist und klares Bewußtsein: *ἀμενηνὰ κάρηνα, εἴδωλα καμόντων, σκιαί* [1]). Der Seelenzustand der Abgeschiedenen, deren Aufenthalt in den Hades verlegt wird, trägt teils den Stempel eines interesselosen, verstandesmäßigen Unzerstörbarkeitsgedankens, teils den Charakter einer uninteressierten Ausschmückung durch die Arbeit der ungesucht dichtenden Phantasie. Wo sich in der homerischen Periode gelegentlich ein Gedanke an Lohn und Strafe in die Jenseitsvorstellungen hineinmischt, da liegt noch gar keine direkte Beziehung zwischen dem Vergeltungsbedürfnis und dem Unsterblichkeitsgedanken vor [2]). Und zwar gehört hierher eine doppelte Reihe von mythologischen Gebilden.

---

giebt es „jenen tiefen Ort" für die, welche Varunas Gebote brechen und Lügen reden. — Vgl. auch Hübschmann, S. 205.

1) Preller, Griech. Mythol. I, 640. Teuffel in Paulys Realencykl. IV, 164 ff.

2) E. Curtius, Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen und dem ganzen indogermanischen Götterkreise (Gelzers Monatsbl. 1861, XVIII, S. 92—106): Die Griechen Homers waren tapfere, lebensfrohe Stämme, denen die Gegenwart alles, das Jenseits eine Welt des Grauens war, der Hades der verhaßteste der Götter, und jammernd gehen die Seelen hinunter. S. 94. Allmählich aber wird die entgegengesetzte Ansicht volkstümlich, und nun ist das ganze irdische Leben nur Vorbereitung; am glücklichsten derjenige, welcher mit einer That der Aufopferung im Dienst der Gottheit aus dem Leben scheidet. (S. 95.) Nun ist das Diesseits eine Schattenwelt, das Jenseits ein ewiger Lichttag. (S. 101.) Wie Herakles, der treue Dulder, endlich zu den Göttern erhöht ist, so hoffen auch die Menschen nach ihren Kämpfen auf süße Ruhe und Kampfeslohn. Dem entspringt das Verhalten der Opfer des Rechtsbruches bei den Arginussen, sowie die Euthanasie des Sokrates, Theramenes, Philokles. Platons Hymnus auf die Unsterblichkeit der Seele ist „der Schlußaccord, in welchen das Ringen des hellenischen Geistes nach Unsterblichkeit harmonisch ausklingt". — Hierzu ist allerdings Teichmüllers Ansicht (Platonische Studien; Geschichte der Begriffe; Unsterblichkeit der Seele) zu vergleichen, wonach Platon auch im

Digitized by Google

Erstens die bevorzugte Stellung, welche einzelne durch Gerechtigkeit ausgezeichnete Personen wie Minos, Rhadamanthys, Äakos in der Unterwelt einnehmen. Die Meinung, daß diese Totenrichter ihres Amtes im Jenseits walten, hat gar nicht den Sinn, daß „an eine Urteilssprechung über Handlungen des vergangenen Lebens gedacht wird“ [1]), sondern beruht auf der verstandesmäßigen Unzerstörbarkeitsvorstellung, wonach namentlich Minos die richtende Thätigkeit, die ihn unter den Lebenden auszeichnete, im Jenseits fortsetzt. Wie die Oberwelt ihr Rechts- und Strafsystem hat, so auch die Unterwelt. Wie in der Oberwelt neben Elend und Schmerz Glück und Freude existiert, so findet sich in der Unterwelt eine Stätte gesteigerter Glückseligkeit, — die seit Hesiod bekannten Inseln der Seligen, das Elysion [2]). Aber diese seligen Gefilde haben ursprünglich so wenig die Bedeutung einer jenseitigen Vergeltung für diesseitige Tugend, daß sie vielmehr als eine Mittelstufe zwischen menschlichem und göttlichem Dasein angesehen werden, in welche hochbegnadigte, der göttlichen Sphäre nahestehende Menschen „ohne eigentlich zu sterben“ entrückt werden [3]). Die Stätte der vergeltenden Gerechtigkeit ist eben diese Welt. Da die göttliche Gerechtigkeit nach hellenischer Uranschauung sich im irdischen Leben, wenn auch oft spät, doch sicherlich offenbart, so trat das ethische Bedürfnis einer jenseitigen Vergeltung anfänglich zurück. Die doppelte Überzeugung von dem häufigen Verzug des Strafeintritts — „spät zwar mahlen die Mühlen der Götter, doch mahlen sie scharf auch“ [4]) — und von der sittlichen Solidarität der Vorfahren mit der Nachkommenschaft hat auch die Griechen zu der Annahme geführt, daß die Gottheit die Vätersünden an den Kindern heimsuche [5]). Und hier hat das Ver-

---

Phädon die individuelle Unsterblichkeit nur problematisch hat erörtern wollen.

1) Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I, 1882, S. 101.

2) Welcker, Griech. Götterlehre I, 820—822.

3) Odyss. 4, 561—569. Hes. 167—173. L. Schmidt I, 97.

4) Plut. M. 549. Sext. Emp. adv. m. I, 287. Orig. c. Cels. 8, 40. Vgl. Paroemiogr. gr. I, 444. L. Schmidt I, 69. 380.

5) L. Schmidt I, 71.

Digitized by Google

geltungsmotiv den merkwürdigen Gedanken gezeitigt, daß die Toten, indem sie ein Bewußtsein von den sie zunächst angehenden irdischen Vorgängen behalten, durch ein schweres Leiden, das einen ihrer Nachkommen trifft, empfindlich gestraft werden [1]). Wenn wir nun berücksichtigen, daß die zuletzterwähnte Betrachtungsweise sich erst in der nachhomerischen Periode entwickelt hat, so dürfen wir zunächst als Charakteristik des hellenischen Vergeltungsglaubens den Satz formulieren: keine Vergeltung im Jenseits für diesseitiges Thun, sondern nur jenseitige Kunde von diesseitiger Vergeltung.

Eine zweite Reihe von Vergeltungsausblicken stellt sich in den bekannten Erzählungen von den Qualen des Tityos, Tantalus, Sisyphos, von Ixion und den Danaiden dar. Von diesen mythologischen Typen des hellenischen Vergeltungsglaubens reichen wenigstens die drei erstgenannten in die (wenngleich jüngere) homerische Zeit zurück; aber gerade die Vereinzelung solcher Mythengebilde läßt darauf schließen, daß sie weniger Produkt eines damals herrschenden eschatologischen Vergeltungsglaubens als vielmehr eine Hauptursache zu der späteren Entwickelung desselben gewesen sind. Preller sagt: „Von den Strafen und Belohnungen der Unterwelt konnte in früherer Zeit nicht die Rede sein, so lange man das Dasein der Verstorbenen nur für ein Schattendasein und ihr Leben nur für eine bewußtlose Fortsetzung ihres früheren Lebens hielt. Und wirklich scheinen selbst die bekannten Sünder und Sträflinge der Unterwelt, Tantalos, Sisyphos u. s. w. ursprünglich nicht anders gemeint gewesen zu sein, nämlich als Bilder der göttlichen Strafe, die eigentlich in das Leben gehörten, also in die Unterwelt nur durch eine poetische Fiktion und um die ewige Fortdauer ihrer Bußen zu vergegenwärtigen, versetzt worden waren" [2]). — Andernfalls hätten auch z. B. Prometheus und Atlas dauernd in die Unterwelt versetzt werden können. Die teilweise rein örtlichen Naturallegorieen, aus denen derartige Mythenbilder hervorgegangen

1) L. Schmidt I, 72. — Daß man später den Seelen auch das Vermögen zutraute, von der Unterwelt aus einen gewissen Einfluß auf die Oberwelt auszuüben, darüber vgl. bes. Plat. Legg. XI, p. 927 A. Schömann, Griech. Alterth. 1863. II, 151.

2) Preller, Griech. Mythol. 2. Aufl. 1860 I, 640.

Digitized by Google

zu sein scheinen, werden ursprünglich mit Tod und Unterwelt nichts zu thun gehabt haben. „Diese Mythen können also erst später im ethischen und didaktischen Sinne so überarbeitet worden sein, wie wir sie zuerst aus der Nekyia der Odyssee (11, 576 ff.) kennen lernen, als warnende Vorbilder gewisser Lüste und Sünden und der ihnen entsprechenden Bußen und Strafen, welche immer so gewählt sind, daß dadurch zugleich die innere Selbstvernichtung und Qual des sündhaften Triebes der Lust, des Übermutes u. s. w. bildlich ausgedrückt wird“ [1]). Welcker erklärt die Zusammenordnung der drei Vergeltungsobjekte, Tityos, Tantalos, Sisyphos, aus der dichterischen Kombination. „Die drei wunderschönen Bilder natürlicher Strafen, rächende Schatten der Fehler selbst, die ähnliche Folgen in sich tragen, waren einzeln, als so viele Entdeckungen über das Wesen der menschlichen Natur erfunden worden; der Dichter hat sie in der mythischen Dreizahl zusammengruppiert“ [2]). Nach Leop. Schmidt erscheint dasjenige, was des Sünders nach dem Tode wartet, ursprünglich nur als eine Fortsetzung seiner Qualen im Leben. Der Seelenzustand, welcher ebensowohl Ursache wie Folge der Verfehlung ist, wird „in die Unterwelt projiziert, zuerst vielleicht vermöge einer kühnen Bildlichkeit des Ausdrucks, die das im Leben unveränderlich Dauernde als noch nicht einmal mit dem Augenblick des Sterbens abgeschlossen bezeichnet, dann aber auch, weil ein gewisser Gerechtigkeitssinn in der Vorstellung einer Verlängerung über den Tod hinaus seine Befriedigung findet“ [3]).

Allmählich wurde nun dieser „Gerechtigkeitssinn“ die Ursache eines ausgedehnteren theoretischen Vergeltungsglaubens mit transscendentem Hintergrunde. Daß z. B. der Meineid noch nach dem Tode gebüßt wird, ist in der Ilias ein vereinzelter Ausspruch [4]): in der geschichtlichen Zeit dagegen gewinnt die Meinung, daß alle

1) S. 641. Vgl. indessen, was „Sprache und Religion“, 1889, S. 28 f. als gegenwärtig vorherrschende Auffassung über die Unterwelt erwähnt wird.

2) Welcker, Griechische Götterlehre I, 817. Nitzsch, Erklärende Anmerkungen zu Homers Odyssee III, 312—334.

3) Schmidt, Ethik der alten Griechen I, 97.

4) Il. 3, 278; vgl. 19, 259.

Digitized by Google

Seelen nach dem Tode je nach Verdienst belohnt oder bestraft werden, allgemeine Verbreitung [1]). Es reicht zur Erklärung dieser wachsenden Verbreitung des Glaubens an eine transcendente Vergeltung nicht aus, eine allmähliche Verknüpfung jener mehr zufälligen Faktoren anzunehmen, z. B. der sagenhaften Gestalt des toten Richters Minos, aus dem der mythologische Totenrichter geworden war, mit der Überzeugung, daß mancher als Träger ungesühnter Schuld ins Jenseits hinübergeht. Es reicht auch nicht aus, die zufällige Kombination zwischen dem schattenhaften Leben im Hades und den lichten Gefilden Elysions als Wurzel des allgemeinen Glaubens an eine transcendente Vergeltung anzusehen, etwa so, daß der Widerspruch, die Inkonsequenz und Ungleichheit, wie sie in der vorausgesetzten jenseitigen Behandlung edler Menschen immerhin hervortrat, zur Ausbildung einer moralisch befriedigenden Doktrin angeregt habe. Auch der Meinung, daß die Theorie der Seelenwanderung den wesentlichsten Anteil an jenem Ergebnis habe [2]), können wir nur relativ beipflichten, da die Vorstellung von der Seelenwanderung selbst erst im Laufe der Zeit den spezifisch moralischen Charakter des lohnenden oder strafenden Übergangs in höhere resp. niedere Daseinsform erhalten hat, ursprünglich aber ebenso animistischen Ursprungs ist wie die Hadeslehre. Vielmehr ist es vor allem der wachsende Sinn für das soziale Recht, für die Symmetrie der göttlichen Weltordnung, deren Begriff anfangs in der hellenischen Weltanschauung sehr zurückgetreten war [3]), seit der geschichtlichen Zeit aber immer schärfer ausgebildet wurde und auch den eschatologischen Idealen des Volksglaubens ein neues, sittlich abgeklärtes und in sich vollendetes Gepräge gab. In diesem Sinne sagt Sokrates im Phädon, es sei eine althergebrachte Rede, daß es den Guten nach dem Tode viel besser ergehe als den Schlechten (*πάλαι λέγεται*) [4]), und Pindar schildert demgemäß in der zweiten olympischen Ode den

---

1) Schömann, Griech. Alterth. 2. Aufl. II, 150 f.
2) Wie L. Schmidt vermutet, I, 99—100.
3) Schömann II, 139—142.
4) Plat. Phaed. 63, 1. c.

Digitized by Google

Eingang der Gestorbenen in den Hades; die Frevler werden einem strengen Gericht unterworfen, die Tugendhaften erfreuen sich eines heiteren Daseins. Wer nach je dreimaligem Aufenthalt in der irdischen und in der unterirdischen Existenzform von schweren Sünden frei geblieben ist, den erwartet auf den Inseln der Seligen die beglückende Gemeinschaft mit den herrlichen Männern, auf deren Umgang auch Sokrates in der Verteidigungsrede hoffend hinblickt [1]). In diesem Sinne forderten die gottesdienstlichen Mysterien als Vorbedingung für ein hoffnungsvolles Sterben namentlich die Frömmigkeit [2]). So befestigte sich mehr und mehr der Glaube an eine gerechte Vergeltung im Jenseits und verband sich mit der Hoffnung einer allgemeinen gnadenvollen Beseligung seitens der Gottheit, so daß man die abgeschiedenen Freunde und Verwandten einfach als „Selige" (*μακάριοι, μακαρῖται*) bezeichnete [3]). Und wenn freilich die Reiche des Diesseits und des Jenseits gesondert waren und jedes einer besonderen Gottheit zuerteilt war, so daß „ein anderer Zeus in der Unterwelt das Recht verkündet" [4]), so war doch auch für die Einheitlichkeit der göttlichen Weltregierung dort und hier namentlich durch die Personifikation der Dike und die Erinnyen gesorgt [5]).

Eine ähnliche Schichtung in den Gebilden der Jenseitserwartung, wie sie die Entwickelung des Hellenentums aufweist, zeigen auch andere Religionen. Die Charakteristik des schattenhaften Orkus entspricht dem Stadium des „Animismus" in dem Sinne der Unzerstörbarkeit des seelischen Elementes überhaupt; dahin gehören

1) Pind. Olymp. II, 57—83. Plat. Apol. 40—41.

2) Welcker, Griech. Götterlehre II, 530; vgl. Bratke in Theol. Stud. u. Krit. 1887.

3) Stob. Anthol. 121, 18. Zu der dort gegebenen Anspielung auf das Zechen der Verstorbenen vgl. die Worte des Adeimantos in Plat. Rep. 2, 363. Vgl. ferner Meineke, Fragm. com. gr. IV, 310, und die Differenz zwischen II, 1148, und Dindorf, Scen. gr. IV, 218. L. Schmidt I, 381, Anm. 40.

4) Aeschyl. Hiket. 231. In den Choephoren wird Agamemnon, obzwar als selbstbewußtes und persönliches Wesen, aus der Unterwelt ausnahmsweise heraufbeschworen.

5) L. Schmidt I, 104. Schömann II, 140. Preller I, 652.

Digitized by Google

die *νέκυες* der alten Ägypter, von denen Manetho berichtet. Dahin gehört das Eddawort: „Blind sein ist besser als verbrannt werden; der Tote nützt zu nichts mehr. Leben ist besser, auch leben in Armut“, — welches an den bekannten Vergleich Achills (zu Odysseus) erinnert, in dem die ursprüngliche Meinung sich ausspricht, daß auch die Seelen der hervorragendsten Heroen nach dem Tode bloß als Hadesschatten eine Scheinexistenz fristen [1]). Denn auf diesem Standpunkt gilt das leibliche Leben des Diesseits als die vollkommenste Existenzform [2]). Dieser schattenhaften Hadesexistenz entspricht auch die alttestamentliche Lehre von dem Scheol mit seinen Rephaim, den „kraftlosen“ Manen [3]) der dahingeschiedenen „Staubbewohner“.

Über dieser nebelhaften Vorstellung vom Jenseits erhebt sich allmählich der Ausblick auf eine jenseitige Vergeltung an den Guten wie an den Bösen. Während die alten Inder an ein Fortleben der bösen Menschen gar nicht gedacht zu haben scheinen und zwar deshalb, weil sie damals noch so große Lust am Leben fanden, daß sie keinen Anlaß hatten, gegen die sozialen Übel ihre Zuflucht in einer jenseitigen Vergeltung zu suchen, so schuf später der Brahmanismus die Vorstellung der Hölle und stattete sie mit Qualen aller Art aus. Bald reichte eine Hölle nicht mehr aus, und Manus Gesetzbuch kennt deren bereits zwei [4]). Die

---

1) Od. XI, 487 ff.

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

2) Daher Iliad. I, 3. 4 das leibliche Leben als das wesentliche gegenüber einem bloßen Seelenleben hingestellt wird:

πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν
οἰωνοῖσί τε πᾶσι —

Ein Sprichwort der Dahome-Neger über die Schattenwelt Ku-to-men lautet: „Ein Winkel in dieser Welt ist besser als ein Winkel in der Welt der Geister.“ Tylor II, 80.

3) Der Ausdruck רְפָאִים (z. B. Pſ. 88, 11) bedeutet entweder die „Schweigenden“ oder, zusammenhängend mit רפה, die „Schlaffen“.

4) Hübschmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 208 f. Ähnliche Bevor-

Digitized by Google

Vorstellung von Jama als dem Fürsten und Richter der Hölle hat auch der Buddhismus herübergenommen. Ähnlich soll nach **Kohut** der Parsismus die Vorstellung der Hölle erst vom Judentum entlehnt haben [1]). Obgleich diese Behauptung noch unerwiesen ist [2]), so ist doch, unabhängig davon, die Frage höchst wichtig, wie sich aus der mosaischen Eschatologie die spätere jüdische Vergeltungslehre entwickelt habe und wie wiederum diese zur christlichen Jenseitslehre sich verhält. Für beides ist zweifellos hervorragend wirksam gewesen die messianische Erwartung, welche sowohl die nationalen Hoffnungen des Volksganzen als auch die sittliche Wiedergeburt des Einzelnen zum Gegenstande hatte. Unter dem Druck der Fremdherrschaft und unter dem Einfluß der prophetischen Anregungen sittlicher Art bildete sich seit dem Exil bei den Juden ein eschatologisches Ideal mit konkreten teleologischen Zügen aus. Ein Grundgedanke desselben ist die ausgleichende Vergeltung, wie sie schon Jes. 40, 2. 10 mit unzweideutigen Worten in Aussicht gestellt wird. Ursprünglich floß das nationale Zukunftsbild mit dem sittlich-religiösen Vollkommenheitsideal in eins zusammen. Allmählich löste sich, namentlich seit der Rückkehr aus dem Exil, die sinnlich gefärbte Erwartung eines dereinstigen ausgleichenden Endgerichts, welches den frommen Israeliten die vollkommene Glückseligkeit und die Weltherrschaft gewähren werde, frei ab von den sittlichen Motiven, die das Wohl des Einzelnen von seinem freien Verhalten zum Gesetze Gottes abhängig machen. Die Vermutung, daß die Sadduzäer lediglich dieses sittliche Motiv vertreten hätten gegenüber der phantastisch-wundergläubigen Eschatologie der

---

zugung der positiven Seite des Vergeltungsglaubens bei den Freundschaftsinsulanern, welche glaubten, daß „die Schutzgeister nur so lange über den Menschen wachen, als sie sich ehrbar betragen, verworfene aber alsbald verlassen" (Mariner, Tonga II, 110).

1) **Kohut**, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, 1866. Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellschaft 1867, S. 552 ff.

2) Vgl. meine Abhandl. in Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben, 1888, XI, S. 600—602.

Digitized by Google

Pharisäer [1]), ist nicht erweisbar. Wohl aber zeigt die apokryphische und pseudepigraphische Litteratur der Juden, daß nach der Zeit der Entstehung des Danielbuches, in welchem eine Vergeltung mit lediglich sittlichem Grundmotiv in Aussicht gestellt wird [2]), mannigfaltige national-jüdische Zukunftsbilder von teilweise eudämonistischer und sogar individual-egoistischer Färbung in Umlauf gekommen sind. Dahin neigen schon einzelne Stellen im Henoch und in den Psalmen Salomos [3]). Besonders aber in der Apokalypse des Baruch, in der Apokalypse des Esra (4. Esra) und in den jüdischen Abschnitten der sogenannten Sibyllinen werden die Bilder von der messianischen Endzeit in märchenhafter Äußerlichkeit vorgeführt. „Mit behaglicher Breite" wird diese Segenszeit geschildert. Die Tiere werden ihre Wildheit verlieren, und die Weiber werden ohne Schmerzen Kinder gebären. Das Manna wird von neuem vom Himmel herabträufeln, die Trauben am Weinstock werden eine tausendfache Vermehrung erfahren, und die Riesentiere Behemoth und Leviathan werden den Seligen zum Schmause vorgelegt werden. Diese Genüsse werden durch das göttliche Gericht eingeleitet, welches (nach dem 4. Esra) die Mehrzahl der Menschen dem sofortigen Verderben überliefert, während jede Fürbitte seitens der Geretteten abgewiesen wird. Nach andern Darstellungen aber wird für eine Klasse der Gerichteten ein Zwischenzustand mit Gelegenheit zur Besserung und Läuterung angenommen, wobei noch ein Unterschied bestand zwischen den Ansichten Schammais und der

1) Gröbler, Theol. Stud. u. Krit. 1879, S. 667 Wünsche, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 370. Leusden zu P. Aboth. I, 3.

2) Dan. 12, 2—13. Ebenso ist die im 2. Makkabäerbuche in Aussicht gestellte Auferstehung reiner Ausdruck sittlich-religiöser Hoffnung. Obwohl alle als Sünder dem Tode verfallen sind, wird Gott die Leiber der Frommen auferwecken — durch Gnade (7, 17—38). Dieser Glaube ist moralische Pflicht (12, 43—45). Selbst die Drohung an den Frevler, daß Gott ihn peinigen werde (7, 17. 35. 38) ist sittlich motiviert und nicht ohne die Einschränkung eigenen Sündenbekenntnisses (V. 32) ausgesprochen.

3) Vgl. Henoch 1, 8; 3, 7; 10, 16; 25, 4; 90, 34—38; 96, 1. Psalmen Sal. 3, 17f.; 5, 1—15. Auch aus dem Judithbuche vgl. 16, 20f. (nach Jes. 66, 24). Dagegen lehrt das Buch der Jubiläen eine essäische Eschatologie: Seelenfortdauer ohne leibliche Auferstehung (III, 24).

Digitized by Google

Meinung Hillels, dessen Schule zwar die Zahl der Verworfenen einschränkte, aber doch lehrte, daß die Seelen der schweren Sünder unter den Israeliten und Gojim nach zwölfmonatlicher Qual im Gehinnom durch Feuer vernichtet, ihre Leiber von den Gerechten zu Staub zertreten werden (vgl. Mal. 4, 3. Jes. 66, 24); und auch die begnadigten Klassen der Übertreter werden dort einstweilen „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ gestraft werden [1]).

Während im späteren Judentum die sittlichen Motive des Vergeltungsglaubens mehr zurücktreten und individualegoistischen Triebfedern weichen mußten, so hat der Vergeltungsgedanke im Christentum eine Vertiefung nach der Seite selbstlosen Vollkommenheitsstrebens erfahren. Obwohl auch die Lehre Jesu die Vergeltungsidee in der strikten Form der Bestrafung der Bösen im Gehinnom und des Lohnes der Guten, welcher „groß sein wird im Himmel“, aufgenommen hat, so tritt doch diese Motivierung des sittlichen Handelns erheblich zurück hinter der Aufmunterung des Heilands zur Nachahmung seines selbstlosen Wandels und seiner opferbereiten Selbsthingabe. Auch die apostolischen Hinweise auf die Vergeltungim strengen Sinne, wie z. B. 2 Kor. 5, 10. 2 Tim. 4, 8. 14, sind nur vereinzelte Modifikationen an der durchgängigen Betonung der freien göttlichen Gnade [2]).

So beweist sowohl jene Entwickelung des Judentums wie die des Christentums, „wie wenig“, um mit Stähelin zu reden,

1) Wünsche, S. 377—381. Edersheim, Life and time of Jesus 1884, II, 791—796. Stähelin, Zur paulinischen Theologie im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie. Jahrb. f. deutsche Theol. 1874, 212. Hilgenfeld, Jüd. Apokalyptik, 1857. Reufs, Hist. de la théol. chrétienne en siècle apost. 2. ed. 1860 I, 249 ss., II, 209. 222. Über die einzelnen Bücher der erwähnten Litteratur vgl. Schürer, § 32. 33.

2) Nicht bloß den Empfang der „Krone des Lebens“ (Apok. 2, 10) setzt das Neue Testament in Beziehung zur richterlichen Thätigkeit Gottes, sondern jedes Handeln soll vor dem Richterstuhl Christi seinen Lohn empfangen, und das unverbesserliche Verhalten des Schmieds Alexander nötigt dem Autor der Timotheusbriefe zuletzt eine unmißverständliche Berufung an die radikal strafende Vergeltung der göttlichen Gerechtigkeit ab. Vgl. zu 2 Tim. 4, 14 die Stelle 1 Tim. 1, 20 und über die Beziehung zu 1 Kor. 15, 32 die interessante Hypothese von Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte III, 241—243.

Digitized by Google

„der Messiasgedanke mit dem Postulat einer sittlichen Vergeltung sich zu verschmelzen gewußt hat“ [1]).

Allerdings finden sich noch in der Epoche der Apologeten und im Zeitalter der Kirchenväter manche Anklänge an die eudämonistischen Ideale des späteren Judentums — z. B. eine Stelle bei Irenäus, welche an die Apokalypse des Baruch erinnert [2]), — und in der mittelalterlichen Theologie spielt das konkrete Weltgericht eine hervorragende Rolle. Aber nach dem genuinen Christentum ist der wesentlichere Beweisgrund für den Glauben an ein ewiges Leben nicht das Bedürfnis einer Belohnung oder die Furcht vor der Strafe, sondern diese Motive müssen nach der Lehre des Neuen Testaments gänzlich zurücktreten hinter den Glauben an die rettende Gnade und das Bewußtsein der durch Vergebung zu tilgenden Sünde. Der Wert des von Gott angebotenen neuen Lebens „in Gerechtigkeit und Heiligkeit“ eröffnet nun einen neuen Ausblick in ein überschwänglich seliges Leben: aber erst seitdem die Krücke des Vergeltungsglaubens fallen gelassen ward, welche den geraden Weg erschwert und mehr dazu gedient hatte, die Vorstellung von dem Jenseits zu entwickeln und in anschaulicher Weise auszugestalten. Der Vergeltungsglaube ist eine wichtige und unentbehrliche Staffel gewesen, um zum ausgebildeten Unsterblichkeitsglauben zu gelangen. Als aber die Zeit reif war, um das wahrhaft ethische Ideal von der Wiederbelebung der menschlichen Persönlichkeit durch Gottes freie, allmächtige Gnade an die Stelle der antiquierten Unsterblichkeitsideeen zu setzen, — da konnte der strikte Vergeltungsglaube nur zum Nachteil der Eschatologie festgehalten werden. Schleiermacher hat daran erinnert, daß die Vergeltungsidee nicht bloß auf sinnlichen Motiven, sondern sogar auf Schadenfreude basieren kann [3]). Und nach der neueren positivistischen Psychologie ist das

1) Stähelin, Jahrb. f. d. Theol. 1874, 212.

2) Iren. V, 33, 3 sq.

3) Chr. Gl. § 84, 3: „Der Beleidigte betrachtet die Lust am Wehe des Beleidigers als Aufhebung oder Versüßung des eigenen Wehe.“ § 162, 2. 3: „Das an Rachsucht grenzende Bestreben, die Unseligkeit der Ungläubigen zu vergrößern“ u. s. w.

Digitized by Google

empörte Gefühl, insbesondere das verletzte Selbstgefühl als die Quelle des Rechtsgedankens und somit auch als das Hauptmotiv des Vergeltungswunsches anzusehen [1]). Dieses empörte Gefühl **kann** aber naturgemäß sehr leicht von egoistischen Triebfedern geleitet werden [2]). Darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn bei der Bevorzugung, der sich das Vergeltungsideal in der jüdischen Theologie (**mehr** als in der hellenischen, welche auch hierin — gegenüber der neueren Übertreibung der gegenteiligen Ansicht — der christlichen Lehre verwandter ist als die jüdische) [3]) zu erfreuen hatte, die **Schadenfreude** offen zum Ausdruck kommt; so sogar im Henochbuch, wo gesagt wird, daß die Qual der Gerichteten den Auserwählten zum Schauspiel dienen wird [4]).

Um nun die gleichwohl bleibende Bedeutung zu würdigen, welche die vierte und letzte Ableitung des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens auch innerhalb des christlichen Dogmas beanspruchen darf, versuchen wir zuvor eine Gegenüberstellung des **Vergeltungs-**

---

1) E. **Dühring**, Wert des Lebens, 1865, S. 219. Vgl. meine Abh. über die Erziehungsstrafe in N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 1887, S. 137.

2) **Jean de Lery** sagt von den rohen Tupinambas in Brasilien, daß sie glauben, die Seelen derer, welche tugendhaft gelebt, d. h. welche sich ordentlich gerächt und viele Feinde verzehrt haben, würden dereinst in schönen Gärten mit den Seelen ihrer Väter tanzen, während die Seelen der Weichlinge in die ewige Pein zu Aygnan, dem bösen Geiste, kommen würden. Hist. d'un voyage en Brésil, p. 234.

3) **Ritschl** hat geltend gemacht, daß die Gerechtigkeitsidee, welche die orthodoxe Dogmatik mit Unrecht der paulinischen Versöhnungslehre imputiere, gar nicht dem alttestamentlichen Gottesbegriff sondern eher der hellenischen Weltansicht mit ihrer Nemesis und mit ihren Schicksalstragödien entspreche. — Inbezug auf die Unsterblichkeitslehre trifft das Gegenteil zu. Das jüdische Jenseitsideal ist wesentlich durch die Vergeltungsidee **geschaffen** worden; die hellenische Unsterblichkeitsidee lag längst ausgebildet vor, ehe sich der Vergeltungsgedanke derselben in bestimmender Weise zu bemächtigen begann. Auch die christliche Jenseitshoffnung ist nicht dem Vergeltungsglauben entsprungen, sondern unterscheidet sich gerade dadurch von der späteren Eschatologie, daß die strafende Gerechtigkeit gegenüber der rettenden Gnade fast völlig in den Hintergrund tritt. In dieser Verhältnisbestimmung liegt gerade das Berechtigte an Ritschls Auffassung des Begriffs „Zorn Gottes".

4) Henochb. 90, 26; 27, 2 ff.

Digitized by Google

gedankens und des Verstandesproblems, welches durch das Lebensrätsel angeregt wurde. Die bei Naturvölkern sich findende Vorstellung des „zweiten Todes“, welche in anderer Form ja auch christlich ist, zeigt deutlich, daß, wo einmal der Vergeltungsgedanke auftauchte, die metaphysische oder erkenntnistheoretische Unzerstörbarkeitsvorstellung ihm gegenüber nicht Stich halten konnte. Nach dem Grundsatz fiat justitia, pereat mundus wird die Unzerstörbarkeit dem Vergeltungsglauben zum Opfer gebracht. Dort das Vernichtungsrätsel, welches nur die individuelle Wißbegierde, das psychologisch-motivierte Unbehagen des Einzelnen voraussetzt; hier der soziale Instinkt, welcher zwar angeregt wird durch den reaktiven Trieb der Selbstbehauptung, aber doch von Hause aus an die gemeinschaftlichen Interessen der Gesellschaft anknüpft und mit dem tiefsten Wollen zugleich das umfassendste Vermögen der Gegenwirkung gegen widrige Schicksalsschläge anregt. Daß beide Motive oft entgegengesetzt sind, geht auch aus der Ansicht der Stoiker hervor, welche zwar positiv aus Verstandesgründen die Unsterblichkeit lehrten, aber den Gedanken einer erst jenseitigen Vergeltung entschieden ablehnten, und zwar aus sittlichen Gründen höherer Art, als diejenigen sind, welche den Vergeltungsglauben zeitigen. Hingegen ist es dem weniger theoretisch geschulten Unglauben und Halbglauben eigentümlich, daß er sich oft lediglich durch den Vergeltungsgedanken umstimmen läßt, dessen praktischer Kern dann freilich zu einem sogen. theoretischen Beweis a tuto restringiert zu werden pflegt. Sehr naiv und ähnlich einer Äußerung Pascals über den Gottesglauben [1]) verrät Byron in einem Briefe den Gedankengang, vermöge dessen diese Anschauung zustande kommt. „Unzweifelhaft haben diejenigen, welche festen Glauben in das Evangelium setzen, einen Vorteil vor allen Übrigen voraus, weil, wenn das Evangelium wahr ist, sie im künftigen Leben ihren Lohn erhalten, und, giebt es kein künftiges Leben, dann teilen sie nur mit den Ungläubigen den ewigen Schlaf, nachdem sie die Stütze einer erhabenen Hoffnung ihr Leben lang

1) Pascal, Pensées II, 3, 5. Vgl. auch Maupertuis, Essai de philosophie morale, 1768, I, 251.

Digitized by Google

gehabt und keine nachträgliche Enttäuschung erfahren haben" [1]). Gegenüber dieser Denkweise hat schon Seneca dasselbe gesagt, was später Spinoza erklärt, daß es der Tugend gefährlich sei, wenn man sie auf die Furcht vor einer jenseitigen Strafe stützen wolle. In neuerer Zeit haben besonders Hume, Kant und Schleiermacher [2]) diese ablehnende Stellung eingenommen. Sehr merkwürdig und für die wurzelhafte Verschiedenheit des Vergeltungsglaubens von der allgemeinen Unsterblichkeitslehre bezeichnend ist die Thatsache, daß im älteren Mosaismus die energischste Betonung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ohne jede Rücksichtnahme auf ein jenseitiges Leben hervortritt: die Zukunftsaussicht war eine lediglich diesseitige, und was dem Individuum anscheinend vorenthalten bleibt an gerechter Vergeltung, das werde sicherlich sein Geschlecht treffen. Während also jene Philosophen von Seneca bis Kant mit ihrer sittlichen Jenseitshoffnung von der äußeren Vergeltung absehen, so sieht die mosaische Religion mit ihrem sittlichen Vergeltungsglauben von der Jenseitshoffnung ab [3]); und im Unterschiede von beiden zeigt der althellenische Volksglaube ein Nebeneinander beider positiven Postulate: der Jenseitserwartung einerseits und eines diesseitigen Vergeltungsglaubens andrerseits.

Finden wir hier überall einen relativen Gegensatz zwischen der Vergeltungsidee und der Unsterblichkeitsvorstellung, so zeigt das talmudische Judentum und die Religion Mohammeds die vollendete Synthese beider Motive: das Jenseits ist die eigentliche Stätte der Vergeltung. Wie stellt sich nun hierzu der christliche

---

1) In Hastings von einem Geistlichen entdeckt. 1869 veröffentlicht.

2) Letzterer z. B. Chr. Gl. § 158, 1. Auch Schopenhauer, Fichte und Schelling haben sich ähnlich ausgesprochen, obwohl Schelling anderseits das Streben nach Glückseligkeit an sich nicht für die Tugend gefährlich findet. Fichtes sowie Schellings Unsterblichkeitslehre ist monographisch behandelt worden; jene von Melzer, Neiße 1881; diese von Beckers, München 1866.

3) Ähnlich ist das Verhältnis im Buddhismus. Der Gedanke eines (transscendenten) Lohnes findet teils in sinnbildlicher Form, teils in der realen Erwartung der Seelenwanderung eingehende Würdigung, während prinzipiell auf ewige Dauer verzichtet wird. Vgl. Oldenburg, Buddha, S. 271.

Digitized by Google

Glaube? **Herm. Schultz** in seiner trefflichen Arbeit über unsern Gegenstand hat nachzuweisen gesucht, daß der Auferstehungsglaube, im christlichen Geiste aufgefaßt, an jenes Motiv nicht anknüpfen dürfe [1]). Dennoch kommt der eschatologischen Vergeltungslehre in mehrfacher Beziehung auch für den christlichen Glauben eine indirekte Bedeutung zu. Jesus hat den Ausblick auf Lohn und Strafe im Jenseits, teils im bildlichen Sinne, teils im eigentlichen Sinne und auch dann möglicherweise mit Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit seiner auf das Äußerliche gerichteten Zeitgenossen angewendet, um dem sittlichen Glauben eine provisorische Stütze zu geben; ersteres z. B. in dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Luk. 16, von den anvertrauten Pfunden Luk. 19, vom jüngsten Gericht Matth. 25 (vgl. 13, 41 f. 49 f.), — letzteres in der Bergrede (5, 22) und in den Aussprüchen über die proportionale Lohnerteilung [2]). Was für den Wirkungskreis Jesu galt, wird für alle Zeiten gelten, so gut wie das Gesetz — laut Lehre vom tertius usus in renatis — auch darin für jeden seine Gültigkeit behält, daß wir wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit einer stetigen Gewissensschärfung durch das Soll des Gebotes bedürfen. Darum finden sich auch bei Paulus sehr entschiedene Erinnerungen an den jenseitigen *μισθὸς* neben dem drohenden Hinweis auf die Möglichkeit der *ἀπώλεια* [3]). Wieviel in solchen Ausführungen auf Rechnung des bildlichen Ausdruckes, wieviel auf Rechnung der Accommodation an die sittliche Unreife der Gläubigen zu setzen sei, ist schwer zu entscheiden und übrigens unbelänglich; denn in jedem Falle ist die religiöse Sprache der Bibel nicht auf abstrakt denkende, sondern auf intuitiv auffassende Leser berechnet, und wie nur die bildliche Redeweise unter allen Umständen an die geistigen Fassungskräfte des Empfangenden sich anzubequemen vermag, so kann auch auf die sittliche Unreife nur durch psycholo-

---

1) H. Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit, 1861.

2) Matth. 10, 41 f. Luk. 12, 42—46. Aber auch diese und ähnliche Aussprüche wollen gemessen werden — unter Berücksichtigung von Luk. 18, 30 — an Matth. 20, 1—16a. Luk. 17, 10.

3) Röm. 2, 6 ff. 2 Kor. 5, 10. 1 Kor. 3, 8; 9, 17. Phil. 3, 19.

Digitized by Google

gisches Eingehen und Verständnis für ihre Fassungskraft gewirkt werden. Gleichwohl sind alle auf die Vergeltung bezüglichen Aussprüche des Neuen Testaments an dem höheren Ideal zu messen, nach welchem der Einzelne weder auf irgendein Verdienst für sich selbst zu pochen hat noch durch die Furcht vor einem jenseitigen Gericht sich leiten lassen soll, sobald es sich um die rechte Stellung des Herzens zu Gott handelt. Nun aber liegt es allerdings in diesem Ideal der Versöhnung und Gotteskindschaft als weitere Konsequenz, daß wir die hienieden unerreichbare Vollkommenheit in der Heiligung, d. h. die vollkommene Verwirklichung und Bethätigung der Gottesgemeinschaft von einem jenseitigen Leben erwarten, welches dem unendlichen Werte jener höchsten Gottesgabe adäquat entsprechen werde [1]). Und daraus folgt, daß alle diejenigen Aussprüche, welche das irdische Leben als eine Vorhalle für das künftige, als „Herberge", „Pilgerreise" und „Vorbereitungsstätte" für die Ewigkeit hinstellen, ebenso sehr dem christlichen Ideal angemessen sind, wie sie in den Zusammenhang der talmudisch-jüdischen Transcendenzlehre hineinpassen [2]).

In ähnlichem Sinne hat auch die Kantische Philosophie, obwohl sie die Begründung der Sittlichkeit auf den Jenseitsglauben entschieden ablehnt, doch wiederum eine Brücke geschlagen von den Postulaten der Sittlichkeit zu der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Diese Hoffnung beruht nach Kant auf der Forderung einer vollständigen Verwirklichung der Tugend, wie sie im irdischen Leben nicht als möglich erscheint. Kant folgert aus der Endlosigkeit des Tugendstrebens die Endlosigkeit des persönlichen Daseins [3]). Selbst

---

1) Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens für das sittliche Leben hat E. Fischer monographisch behandelt (Der Glaube an die Unsterblichkeit in seinem Einfluß auf das sittliche Leben, Gotha 1884).

2) Über das letztere vgl. Wünsche, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 363. 367. Über die christliche Modifikation dieses Gedankens: Ernest Naville, La vie éternelle, 4. ed. 1872. Zu beachten ist auch, daß nach Kapitän Burton die Dahome-Neger die Welt nur für eine Pflanzstätte für ein höheres Dasein hielten (II, 156. Vgl. die Einschränkung Tylors II, 80).

3) Merkwürdigerweise hat Kant den Gottesglauben auf die Vergeltungsidee begründet. Den moralischen Ursprung des Gottesgedankens führt Kant auf

Digitized by Google

wenn, dogmatisch betrachtet, der kantische Beweis für die Unsterblichkeit anfechtbar bleiben sollte, so ist damit nicht widerlegt, daß die Jenseitshoffnung — historisch betrachtet — innerhalb der christlichen Welt auch auf diesem Wege zustande gekommen ist und — psychologisch betrachtet — aus der Kraftquelle des christlichen Ideals immer von neuem hervorgehen muß. Nicht die Vergeltung, sondern die Vergebung, nicht die Glückwürdigkeit des Tugendhaften, sondern die unerläßliche Pflicht des Tugendstrebens auf Grund des Glaubens an Gottes helfende, entgegenkommende Gnade — das ist eine ebenso christlich wie kantisch gedachte Antithese. Beiderseits liegt zugrunde das ethische Ideal des Reiches Gottes als einer Aufgabe von unendlichem Werte.

Auf diesem kritischen Wege führt die moralische Ableitung des Jenseitsglaubens zur Idee des Reiches Gottes: von dem mehr negativen Bedürfnis des verletzten sittlichen Selbstgefühls, welches den Vergeltungsglauben hervorbrachte, weist uns die christliche Weltansicht auf das positive Streben nach idealer Vollkommenheit in dem Bewußtsein des unendlichen Wertes der menschlichen Persönlichkeit [1]). Dieser mehr positive Gesichtspunkt könnte nun als der rein ethische abgezweigt werden von dem mehr rechtlichen

---

die Notwendigkeit einer Ausgleichung zwischen Tugend und Schicksal zurück. Kants bezügliche Ausführungen sind aber nicht durchweg einheitlich; gelegentlich hat er die Form des Unsterblichkeitsbeweises auf den Gottesbeweis angewendet. — Eine übersichtliche Zusammenstellung der einschlägigen Stellen aus Kants Werken giebt Fortlage, Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, 1840.

1) Wir geben deshalb diesem Gesichtspunkt die letzte Stelle, während oben S. 679f. bei Klassifizierung der Motive der Gottesidee das Vollkommenheitsstreben dem Vergeltungsbedürfnis vorangestellt wurde. — In beiden Fällen ergiebt sich ein dogmatischer Zusammenhang zwischen der gerechten Weltordnung und der Wertbestimmung des Menschendaseins, und zwar vermittelst des Gedankens der göttlichen Teleologie. Der Glaube an den zwecksetzenden Liebeswillen Gottes involviert die Überzeugung, daß Gott nicht nur jede Menschenseele berufen hat zur Teilnahme an der Welt der wertvollen Zwecke des „Reiches Gottes", sondern daß er demgemäß auch vermöge seiner harmonischen Weltordnung das Schicksal des einzelnen so leiten werde, daß dem tiefsten Bedürfnis der Seele — dem Durst nach unvergänglicher Gottesgemeinschaft — eine äquipollente Kraft entgegenkommen werde.

Digitized by Google

Vergeltungsgedanken und würde alsdann eine **fünfte** Kategorie ergeben innerhalb der psychologischen Ursachen des Unsterblichkeitsglaubens. **Die Persönlichkeit des Menschen mit ihren sittlichen Zwecken ist von unendlichem Wert, zumal deshalb weil sie zur religiösen Gemeinschaft mit Gott berufen ist; die Anerkennung dieses Wertes würde mit der Möglichkeit einer Lebensvernichtung in grellem Widerspruch stehen.** Das ist allerdings ein hervorragender und für den Christen der entscheidende Beweggrund der Jenseitshoffnung. Dennoch beharren wir bei der gegebenen Vierteilung, um in der Aufdeckung der wesentlichen **empirischen Wurzeln** nicht die Deutlichkeit zu beeinträchtigen. Jener Beweggrund, auch soweit er nicht dogmatisches Kriterium, sondern psychologische Triebfeder gewesen ist, gehört doch erst der höchsten Kulturstufe an und ist, abgesehen von der prinzipiell ähnlichen Stellungnahme der **Stoa**, erst im Zusammenhange der vertieften Lebensanschauung der **christlichen Religion** zum Durchbruch gekommen. Das Eigentümlich-Christliche darin ist, daß in dem universalen Reiche Gottes jeder einzelne zur vollkommenen **Gottesgemeinschaft** sich berufen wissen soll. Dieses Motiv gehört also nicht zu den Wurzeln des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens. Allgemeiner und über die Grenzen des Christentums hinausreichend ist die Wertschätzung des menschlichen Daseins im Sinne des gesteigerten Bedürfnisses einer **menschenwürdigen Existenz**. Dieses Motiv kommt auch im Stoicismus zur adäquaten Darstellung [1]). Aber soweit es nicht mit dem allgemeinen **Wunschmotiv** zusammenfällt, ist seine Verwandtschaft mit dem **Gerechtigkeitsbedürfnis**, welches wesentlich auf dem **Selbstgefühl** beruht, unverkennbar. Das sittliche Interesse an dem Werte des Echtmenschlichen ist nur die positive Kehrseite von dem sozialen Bedürfnis, das verletzte Selbstgefühl innerhalb der Gesellschaft wiederhergestellt zu sehen. Beide Triebfedern sind psychologisch so eng verwandt, daß es unzweckmäßig wäre, zwei selbständige Einteilungskategorieen daraus zu machen.

---

1) Vgl. **Munding**, Die Grundsätze der stoischen Moral in ihrem Zusammenhang entwickelt und beleuchtet. Progr. Rottweil 1846.

Digitized by Google

Schon auf den niederen Stufen menschlichen Geisteslebens kann das Bewußtsein der Menschenwürde mit oder neben der Stimme des Selbstgefühls sich geltend machen [1]). Menschenwürde und Selbstgefühl sind ebenso elementare Thatsachen des Seelenlebens, wie der Begriff der Freiheit und des Gewissens unentbehrlich sind, um gewisse Faktoren im geistigen Dasein des Menschen zu charakterisieren. Wie nun Autonomie und kategorischer Imperativ, Selbstgesetzgebung und richtendes Gewissen [2]) eng verwandt sind, so ist auch das produktive Vollkommenheitsstreben mit denjenigen reaktiven Empfindungen wurzelhaft identisch, welche sich auf das soziale Verhältnis von Mensch zu Mensch beziehen. Das natürliche Selbstgefühl, sobald es durch soziale Gegenwirkungen herausgefordert wird, appelliert an eine moralische Weltordnung und fördert dadurch die Entwickelung des Rechtssinnes; so kann dasselbe mit der Idee einer göttlichen Vergeltung schließlich die Erwartung eines jenseitigen Lebens hervorbringen. Jenes Erzeugnis des Selbstgefühls, der Rechtssinn, nimmt aber gleichzeitig in der Stimme des guten und bösen Gewissens die dauernde Form eines praktisch wirksamen Regulators an und wird somit zur Triebfeder menschenwürdiger Selbstbestimmung, zum positiven Fundamente der sittlichen Selbstentwickelung. Und auch aus diesem positiven Bewußtsein der Menschenwürde geht neben dem Streben nach vollkommener Humanität der Glaube an die moralische Weltordnung und die Hoffnung auf eine jenseitige Lebenssphäre unmittelbar hervor, — auf eine Sphäre, welche dauernd ermöglichen werde, was dem begrenzten Können hienieden versagt war. Wir brauchen nur den praktischen Syllogismus des Vollkommen-

---

1) Vgl. Schillers Wort: „Alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit." — Thatsächlich weisen manche Vorstellungen der unkultiviertesten Naturvölker auf das Vorhandensein einer ideellen Verknüpfung zwischen dem Jenseitsglauben und dem Bewußtsein der Menschenwürde oder einem Streben nach sittlicher Vollkommenheit. „Die Einwohner von Dahome erklären, daß diese Welt nur eine Pflanzstätte des Menschen und erst jene seine wahre Heimat sei." Burton, Dahome, II, 156. Tylor II, 80.

2) So unterscheidet Ritschl in seinem Vortrage „Über das Gewissen" (1876): das rügende und das gesetzgebende Gewissen.

Digitized by Google

heitsstrebens uns zu vergegenwärtigen, wie er z. B. in dem zweiten Chor der sophokleischen Antigone seinen klassischen, lebenswahren Ausdruck findet, um den urwüchsigen Charakter auch dieser Begründung des Unsterblichkeitsgedankens zu erkennen. „Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch. Er bearbeitet die Göttin Erde, die unermüdliche, unvergängliche, umgarnt Vögel und Fische, überlistet walddurchschweifende Tiere und zähmt die Schrecken der Wildnis, der hochbegabte Mensch! Sprache und Gedanken schafft er, Staatenbildung und Gesetz bringt er hervor, wehrt die mannigfachen Gefahren ab, reich an Rat. Es findet ohne Rat ihn nie der Morgen: bloß vor dem Tode wird er keine Flucht erspähn!" —

Aus dem Bewußtsein, daß der Mensch als Krone der Schöpfung würdig ist die Welt des Sichtbaren zu beherrschen, daß er die Aufgabe hat das Unbekannte zu erforschen und in gemeinsamer Arbeit die Bedingungen eines gesitteten Lebens, einer Gesellschaftsordnung zu schaffen, — aus dem Bewußtsein, daß er nicht bloß ein animal sondern ein *ζῶον φύσει πολιτικόν* ist [1]), das „nur wenig unter Gott gesetzt" sei [2]) und in seiner ihm von Gott verliehenen Führerrolle im Reiche des irdischen Lebens dem Bilde Gottes entsprechen solle [3]), — aus diesem Bewußtsein erwächst naturgemäß das Bestreben, nun auch eines überirdischen Lebens teilhaft zu werden und das Reich des Todes als des „einzig unentrinnbaren" [4]) und „letzten Feindes" [5]) trotz seiner Unbesiegbarkeit dennoch zu überwinden. Darum wird, wie das Ideal des „ewigen Friedens" als „goldenes Zeitalter" in den Uranfang der Weltentwickelung zurückprojiziert wird [6]), schon in der Stätte des paradiesischen Lebens und zwar im Mittelpunkt derselben ein Baum der Unsterblichkeit vorausgesetzt, dessen Frucht dem Genießenden „ewiges Leben" ver-

---

1) Arist. Polit. I, 2 (1253ᵃ, 2).

2) Ps. 8, 6.

3) Gen. 1, 26—28.

4) *Ἅιδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται.* Soph. Ant. 367 sq.

5) 1 Kor. 15, 26.

6) Schleiermacher, Über das höchste Gut, S. 17. E. Pfleiderer, Idee des goldenen Zeitalters, 1877.

Digitized by Google

mitteln sollte, falls dieser den ihm von Gott gestellten sittlichen Aufgaben genügte [1]). Mit dem ersten Erwachen des religiösen Bewußtseins konnte zugleich eine Ahnung der ethischen Unendlichkeit, welche jedem Vollkommenheitsstreben beiwohnt, sich entwickeln [2]), und damit war der Anfang jener höheren, ethischen Unsterblichkeitshoffnung gegeben.

So führt die letzte Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens auf unsere prinzipielle Voraussetzung zurück, daß die Unsterblichkeitshoffnung mit dem Gottesglauben solidarisch ist.

Fassen wir nunmehr unsere Ergebnisse zusammen. Im wesentlichen haben wir, entsprechend der Begründung der Gottesidee, als die vier Hauptwurzeln der außerchristlichen Unsterblichkeitsvorstellungen anzusehen: die Todesfurcht mit ihrer Kehrseite, dem Lebenswunsch, das Traumleben, das geheimnisvolle Rätsel der unbekannten Zukunft, endlich die im Gewissen sich ankündigende Vergeltung mit ihrem Korrelat, dem sittlichen Vervollkommnungsstreben. Die beiden mittleren Beweggründe sind mehr theoretischer, der erste und der vierte mehr praktischer Natur; aber in sämtlichen Momenten erblicken wir allgemeine und unverwüstliche Triebkräfte, die ebenso naturgemäß wie bestimmend einwirken,

---

1) Gen. 2, 9; 3, 22. Apok. 22, 2. Vgl. Jes. 65, 22 und über den Zusammenhang des Lebensbaums mit dem parsischen Hom-baum, dem Paradiesesbaum des Henochbuches und der Vorstellung vom Lebenswasser (Joh. 4, 14. Apok. 22, 17) Piper, Evang. Kal. XIV, 1863, S. 17 ff.

2) Vgl. Schleiermacher, Reden über die Rel. 3. Aufl. (Th. W. I) 110. 118—120. „Die Religion strebt ganz dahin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch soweit als möglich eins werden sollen mit ihm. Denn wenn unser Gefühl nirgends am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges; und man kann mit Recht sagen, daß das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert haben und die Unsterblichkeit genießen." „Nur wer so sich selbst verleugnend mit dem ganzen Weltall zusammengeflossen ist, hat ein Recht zu den Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und zu der Unsterblichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen."

Digitized by Google

sowohl auf das kindliche Gemüt des Unbefangenen, der höherer Kultur noch entbehrt, wie auf den befangenen Sinn dessen, der auf der Schwelle der Kultur staunend vor eine neue Welt sich gestellt sieht.

Sehen wir uns zum Schluß nach einer vorgängigen Autorität für unsere Einteilung um, so läßt sich wenigstens eine Stimme citieren, welche bei Berührung des praktischen Unsterblichkeitsproblems unsere vier Motive: die Todesfurcht, den Traum, das Verstandesrätsel und das Gewissen wenigstens dem Ausdrucke nach nebeneinander erwähnt. Shakespears Hamlet äußert in dem denkwürdigen Monolog:

„Schlafen! vielleicht auch träumen [1])! Ja, da liegt's:
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Ird'schen abgeschüttelt,
Das zwingt uns still zu stehn.
Wer trüge Lasten
Und keuchte ächzend unter Lebensbürde?
Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tode,
Vor jenem unentdeckten Land, aus dem
Kein Wanderer wiederkehrt, den Willen irrt
Und lieber diese Übel heißt ertragen
Als fliehn zu andern, die uns unbekannt.
So macht Gewissen Feige aus uns allen" — u. s. w.

Dem aufmerksamen Leser unserer religionspsychologischen Analyse wird nicht entgangen sein, daß neben jenen vier grundlegenden Faktoren mittelbar noch ein weiterer Koefficient innerhalb der empirischen Entwickelung des Unsterblichkeitsgedankens hervortritt. Es ist der Einfluß der Sprache auf den Gedanken, sowohl der positive, welcher auf die Bildung neuer Vorstellungen, als auch der negative, welcher auf die Verdunkelung urspünglich klarerer Anschauungen eingewirkt hat. Seitdem man nach dem Vorgange der Mythenforscher, namentlich Max Müllers, Fr. W. Schwartz's, Delbrücks, Forchhammers, der tiefgehenden Einwirkung der

1) Mehr entspricht allerdings unserer Heranziehung der Traumvorstellungen die andere Hamletstelle:

There are more things between heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.

Digitized by Google

Sprache auf die Religion auch innerhalb der theologischen Forschung hin und wieder Beachtung zu schenken angefangen hat — ich erinnere nur an Lipsius' „Dogmatik" und Karl Schulz's „Gottesgedanke" —, wird es unerläßlich sein, gelegentlich auch bezüglich des Unsterblichkeitsproblems unter gleichmäßiger Berücksichtigung seiner verschiedenen psychologischen Ursachen die historische Tragweite jenes Einflusses einer Schätzung zu unterwerfen. Und wie der vierfachen Wurzel des außerchristlichen Jenseitsglaubens ihr stetiges Korrelat in der genetischen wie in der theoretischen Begründung der christlichen Hoffnungsideale zur Seite geht, so wird auch auf dem Gebiete der christlichen Eschatologie der Einfluß der Sprache überraschend hervortreten, sowohl in der geschichtlichen Entwickelung wie in der apologetischen Begründung.

3.

Die Stellung Jesu zum Gesetz.

Von

Pfarrer Osiander in Kochendorf,
Königr. Württemberg.

Bei der Erörterung der Stellung Jesu zum Gesetz handelt es sich vor allem um die Frage: Was versteht Jesus unter dem Gesetz? Das Gesetz (*ὁ νόμος*) ist ihm zunächst das ganze im Pentateuch urkundlich niedergelegte mosaische Gesetz, nicht etwa nur das im Dekalog kurz zusammengefaßte Moralgesetz. Doch beschränkt Jesus sicherlich den *νόμος* nicht auf den Pentateuch, sondern findet auch in dem, was er Matth. 5, 17 mit dem Ausdruck *οἱ προφῆται* neben den *νόμος* stellt, in den anderen Schriften des Alten Testamentes, besonders in denen der eigentlichen Propheten Gesetz. Dieser bei den Propheten sich findende *νόμος* ist ihm aber nicht

Digitized by Google

eine höhere Stufe des Gesetzes, sondern nur eine durch den Geist der Prophetie bedingte Darlegung und Entwickelung des pentateuchischen νόμος besonders nach seiner spezifisch ethischen Seite. Der νόμος in seiner mosaischen Grundlage wie in seiner prophetischen Fortbildung ist so die dem Volk Israel im Alten Bund vorgeschriebene Ordnung des religiös-sittlichen und bürgerlichen Lebens, die Norm für das Gemeinwesen der israelitischen Theokratie. Dieser νόμος ist als ein wesentlicher Bestandteil der heiligen Schriften des Alten Testamentes göttlichen Ursprungs. Gott hat im Gesetz seinen Willen geoffenbart, von dessen vollkommener, die δικαιοσύνη, die normale diesem Willen entsprechende Lebensbeschaffenheit bewirkender Erfüllung das Eingehen ins Reich Gottes abhängt (Matth. 7, 21).

Wie stellt sich nun Jesus zu diesem Gesetz? Auf die Frage des Schriftgelehrten: „διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;“ weist ihn Jesus hin auf die Gebote Gottes und führt lauter alttestamentliche Gesetzesworte auf (Luk. 10, 25 ff. Matth. 22, 35 ff. Mark. 10, 17 ff.). So hat Jesus selbst das jüdische Gesetz gehalten, ist nicht bloß dessen sittlichen Vorschriften, sondern auch seinen das religiöse und bürgerliche Leben betreffenden äußeren Satzungen nachgekommen, was gewiß auch Paulus Gal. 4, 4 sagen will. Jesus geht zur Festzeit nach Jerusalem (Joh. 7, 10. Matth. 20, 17. Mark. 10, 33) und ißt mit seinen Jüngern in aller Form das Osterlamm (Matth. 26, 17 ff. Luk. 22, 7 ff. Mark. 14, 12). Er findet das Halten des strenggesetzlichen Passahs ganz in der Ordnung; und die Jünger setzen das als sich von selbst verstehend voraus. Mit heiligem Eifer tritt er ein für die Heilighaltung des Tempels, der unter keinen Umständen durch irdisches, weltliches Treiben verunreinigt werden darf (Luk. 19, 45 ff. Matth. 11, 15; 21, 12 ff.). Der Tempel ist ihm seines Vaters Haus (Luk. 2, 49), Gottes Wohnung (Matth. 23, 21). Er entrichtet die im mosaischen Gesetz (2 Mos. 30, 11 ff.) nur als einmalige Abgabe vorgeschriebene, seit dem Exil als jährliche der Erhaltung des Tempels dienende Leistung eingeführte Tempelsteuer, obwohl er sich vor Petrus um seiner messianischen Stellung willen für nicht dazu verbunden erklärt (Matth. 17, 24 ff.).

Digitized by Google

Er findet die Darbringung der gesetzlichen Opfer auch bei seinen Jüngern und Freunden ganz natürlich (Matth. 5, 23. 24); er befiehlt (Matth. 8, 4 vgl. Luk. 17, 14) einem durch ihn vom Aussatz geheilten Menschen ausdrücklich die im mosaischen Gesetz (3 Mos. 14, 2) verordnete Gabe zu opfern. Er besucht die damals an Sabbathen und Festtagen den gottesdienstlichen Versammlungen dienenden Synagogen (Matth. 4, 23. Luk. 4, 15. 16). Auch gegen das mosaische Sabbathgesetz hat Jesus weder mit seinen am Sabbath vollzogenen Heilungen noch mit dem bei seinen Jüngern geduldeten Abpflücken etlicher Ähren verstoßen, so wenig als die Nichtbeobachtung des bei den Pharisäern häufigen Privatfastens und der ebenfalls bei ihnen üblichen Sitte des Händewaschens vor der Mahlzeit ein Zuwiderhandeln gegen das Gesetz war, das über Händewaschen vor der Mahlzeit nichts verordnet und nur ein jährliches allgemeines Fasten am großen Versöhnungstag vorschreibt (3 Mos. 16, 29 ff.). Wenn Jesus Matth. 24, 20 sagt: „προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ", so spricht er damit aus, daß seine Jünger und Anhänger ganz genau die gesetzlichen Sabbathbestimmungen einhalten, die besonders deshalb, weil sie nur die Zurücklegung einer sehr kurzen Wegstrecke (Exod. 16, 29) erlaubten, für die nötige Eile auf der Flucht überaus hemmend sein mußten.

Vor allem wichtig ist hier der Ausspruch Jesu in der Bergpredigt Matth. 5, 17—19. Nach diesen Worten scheint Jesus die Unverbrüchlichkeit und fortwährende Gültigkeit des Gesetzes auszusprechen und sogar dem Jota und Pünktchen, d. h. dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes ewige, wenigstens relativ ewige Dauer beizulegen, die Stellung und Bedeutung im Reiche Gottes von dem Thun und Lehren des Gesetzes, auch der geringsten Gebote abhängig zu machen. Hat nun auch der Umstand, daß Jesus für seine Person nach dem, was wir oben gesehen haben, das Gesetz beobachtet, sowie daß er nach einer Reihe von Aussprüchen das Halten desselben bei seinen Jüngern voraussetzt, nichts so sehr Auffallendes, so bietet die Matth. 5, 17—19 sich findende, nachdrückliche Betonung der Unvergänglichkeit des Gesetzes mit allen seinen Bestandteilen um so mehr Schwierigkeiten. Dieser Aus-

Digitized by Google

spruch Jesu scheint so stark judaistisch zu klingen, daß nicht leicht einzusehen ist, wie sich derselbe zusammenreimen soll mit dem, was Jesus sonst, auch in der Bergpredigt mit Bezug auf das Gesetz aussagt, wie mit der Stellung, die er anderwärts zum Gesetz, zu den gesetzlichen Ordnungen der israelitischen Theokratie einnimmt, überhaupt mit dem Geist des von ihm verkündigten Evangeliums, mit dem in seiner Person und in seinem Werk ruhenden Heilsuniversalismus.

Ehe wir nun auf die Stellen, nach denen Jesus in scheinbarem Widerspruch mit dem oben über seine Stellung zum mosaischen Gesetz Hervorgehobenen einen diesem gegenüber freieren Standpunkt einnimmt, näher eingehen, sei es uns gestattet einen kurzen Blick zu werfen auf sein Verhalten zu den traditionellen Zusätzen zum Gesetz, zu den rabbinischen Satzungen.

Jesus ist hier nicht radikal vorgegangen; zwar unterscheidet er streng jene menschlichen Satzungen vom göttlichen Gesetz, nimmt aber den ersteren gegenüber, soweit sie sich mit den *ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ* vertragen, eine konservative Haltung ein, ist geneigt, gegen sie die größte Schonung auszuüben, wie aus Matth. 23, 1ff. u. 23 klar hervorgeht. Das hindert ihn jedoch nicht, sich mit aller Bestimmtheit und Schärfe gegen d i e *παραδόσεις* auszusprechen, die willkürlich erdacht nicht bloß in völlig nutzloser und unerträglicher Weise das Volk belasten (Matth. 23, 4. Luk. 11, 46), sondern auch vielfach in entschiedenem Widerspruch mit dem Wortlaut und Geist des Gesetzes die Befolgung desselben erschweren, ja zur Übertretung desselben führen, solche *παραδόσεις* (Matth. 15, 1ff. und Mark. 7, 9—13) als einen unerhörten Frevel wider das im göttlichen Gesetz gebotene sittlich-religiöse Verhalten zu brandmarken und Matth. 15, 13, wo bei *φυτεία* nicht an die Person, sondern an die Lehre der Pharisäer zu denken ist, geradezu ein vernichtendes Urteil über derartige Satzungen zu fällen. Ein solcher dem Buchstaben, wie dem Geist des Gesetzes entgegenstehender Grundsatz war nicht bloß die durch den Pharisäismus festgestellte Verbindlichkeit auch der gegen das vierte Gebot verstoßenden Gelübde, sondern auch (Matth. 5, 43: *μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*) der Feindeshaß, der, ob nun unter *ἐχθρὸς* an den

Digitized by Google

Privatfeind oder an den Nichtisraeliten zu denken ist, weder in einem bestimmten Gesetzesspruch, auch nicht in einzelnen den Fremdling mehr oder weniger von Humanitätserweisungen ausschließenden Gesetzesstellen, noch überhaupt im Geist des Gesetzes zu begründen war, vielmehr den Charakter des nachexilischen Judentums an sich trug. Das eben Angeführte mag genügen zur Beleuchtung der Stellung Jesu zur pharisäischen Tradition.

Es ist jetzt unsere Aufgabe, uns mit den Aussprüchen Jesu zu befassen, in denen er in scheinbarem Widerspruch mit dem oben dargelegten, in Wort und That zu Gunsten des Gesetzes, seiner fortdauernden Gültigkeit sich kundgebenden Verhalten eine freiere Stellung zum Gesetz einnimmt, ja den Fortbestand der auf dem Gesetz ruhenden alttestamentlichen Theokratie in Frage stellt.

Während das alttestamentliche Gesetz die Ehescheidung, d. h. die Entlassung der Frau durch den Mann wegen עֶרְוַת דָּבָר (Deut. 24, 1), was irgendetwas Häßliches, Ekelhaftes bezeichnet und sicherlich nicht auf Unzucht und Ehebruch zu beschränken ist, wie auch Eide gestattet und nur den Meineid verbietet, betont Jesus mit Entschiedenheit die Unauflösbarkeit der Ehe bei Matthäus (5, 32) mit dem Zusatz *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, bei Markus (10, 11) und Lukas (16, 18) ohne denselben und verbietet (Matth. 5, 34) das Schwören überhaupt, welches Verbot freilich wie das die Ehescheidung betreffende als ein ideales, an die ideale Gemeinde der Glaubigen gerichtetes, zwar nicht eigentlich antinomistisch aufzufassen ist, aber doch über das mosaische Gesetz hinausgeht. Jedenfalls wirft es ein eigentümliches Licht auf andere in jenem Passus der Bergpredigt ausgesprochene sittliche Anforderungen. Bildet auch jene Gegenüberstellung (Matth. 5) von „*ἠκούσατε*“ u. s. w. und „*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*“ keinen Gegensatz gegen das mosaische Gesetz, sondern nur gegen die fälschliche pharisäische Auslegung und Anwendung desselben, so liegt darin doch wohl ein gewisses Gefühl der Erhabenheit über das Gesetz, eine gewisse Freiheit der Anschauung. Wenn Jesus ferner Matth. 15, 11, obwohl er dort von der sittlichen Verunreinigung, also nicht gegen die mosaischen Speiseverordnungen redet, doch Speise und Trank an und für sich als Adiaphoron bezeichnet, so liegt die Anwendung dieser Worte

Digitized by Google

auf die mosaischen Speisegesetze so nahe, „daß damit notwendig ihre materielle Auflösung in die Perspektive tritt“ (Meyer, Krit. exeg. Handbuch über das Matthäusevangelium, VII. Aufl., S. 318). Mit der bestimmten Erklärung (Matth. 12, 8. Luk. 6, 5. Mark. 2, 28): „κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου“, womit die Autorität des Messias über den Sabbath gestellt wird, wie mit der feierlichen Aussage (Matth. 12, 6): „λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε“, womit der Messias, der den Tempel an Heiligkeit und Würde übertrifft, in dem Gott in höherem Sinn als im Tempel wohnt, als über demselben stehend bezeichnet wird, beansprucht Jesus für sich prinzipiell das Nichtgebundensein an die einzelnen gesetzlichen Sabbathverordnungen, wie an die den Tempelkult betreffenden Gesetze und nimmt damit zugleich in Aussicht, daß in der durch ihn gestifteten βασιλεία τῶν οὐρανῶν, in der messianischen Ordnung der Dinge der Sabbath und der Tempel die Bedeutung, die sie im Alten Bund gehabt haben, verlieren werden. Wenn Jesus Matth. 23, 38 den Tempel als ἔρημος, als eine geistige Ruine bezeichnet und mit den auch von Weizsäcker (das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, S. 54) als von Jesus wirklich herrührend, als einen „Findling aus der ältesten Zeit“ bezeichneten Worten Matth. 24, 2: „ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται“ (vgl. Mark. 13, 2. Luk. 19, 44; 21, 6) die seiner Wiederkunft vorausgehende Zerstörung des Tempels weissagt, so nimmt er damit entschieden ein Aufhören des mosaischen Kultus, dessen Mittelpunkt der Tempel ist, in Aussicht.

An dieses den Synoptikern gemeinsame Wort Jesu von der Zerstörung des Tempels erinnert die überaus wichtige Stelle Joh. 2, 19. Auf die nach der vom Herrn vorgenommenen Tempelreinigung an ihn gerichtete Frage der Juden (ohne Zweifel der Tempelvorsteher), womit er sich für sein Einschreiten gegen jenen Unfug der Tempelentweihung legitimiere, antwortet Jesus V. 19: „λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν“. Während fast sämtliche Ausleger bis Herder mit dem Evangelisten diese Worte Jesu auf den Tempel seines Leibes, also auf seinen Tod und auf seine Auferstehung am dritten Tag be-

Digitized by Google

zogen, deuten neuere Theologen (de Wette, Hase, Weizsäcker, Weiß), diesen Ausspruch Jesu auf den Untergang der alttestamentlichen mit dem Tempel verbundenen Kultusordnung, wie überhaupt des israelitischen Religionswesens und auf die baldige Aufrichtung einer neuen geistigen Theokratie. Wieder andere Exegeten (Olshausen, Lange, Ebrard, Luthardt) verbinden nach dem Vorgang Theodors von Mopsvestia beide Auslegungen mit einander und verstehen jene Worte Jesu von der durch die bevorstehende Tötung des Messias erfolgenden Auflösung des Tempels und von der auf seiner Auferstehung ruhenden Gründung eines neuen geistigen Gotteshauses, einer neuen Theokratie. Hat schon Herder gewichtige Gründe für seine Auffassung jener Stelle geltend gemacht und gegen die bis dahin übliche Auslegung, hat später namentlich Hase (Geschichte Jesu 1876, S. 362ff.) in feiner und scharfsinniger Weise die Herdersche Erklärung näher entwickelt und begründet, so scheint mir vollends Weiß (Das Leben Jesu, III. Aufl. 1888, Bd. I, S. 374ff.) überzeugend nachgewiesen zu haben, daß Jesus Joh. 2, 19 nicht vom Tempel seines Leibes, nicht von dessen Abgebrochenwerden im Tod und von dessen Wiederaufrichtung durch seine Auferstehung redet. „Jesus hatte die Hierarchen nicht ohne feine Ironie aufgefordert, das Werk der Zerstörung dieses Gottestempels, das sie mit der Duldung solcher Mißbräuche in demselben begannen, zu vollenden. Mußte jene schamlose Entweihung des Tempels durch das Marktunwesen notwendig das religiöse Leben des Volks in seinem Herzpunkt vergiften, indem es das Opferwesen und den ganzen Tempelkult immer mehr zu einem äußeren Werkdienst machte, bei dem es hauptsächlich aufs Bezahlen ankam, so konnte die Duldung dieser Mißbräuche nur zur Entwertung der ganzen alttestamentlichen Theokratie, deren Mittelpunkt der Tempel bildete, und damit zu seinem wie zu ihrem Untergang führen“ (Weiß, Das Leben Jesu, Bd. I, S. 376). Während Hase (Geschichte Jesu, S. 363) den ersten Teil der Worte Jesu so auffaßt, als wolle er damit die Zertrümmerung des Tempels als des realen Sinnbildes des Judentums als ein Gottesgericht hinstellen, hält nach Weiß Jesus damit den Hierarchen den kommenden Untergang des Tempels als ihr Werk vor. Beide Auf-

Digitized by Google

fassungen sind freilich insofern nicht sonderlich verschieden, als das Gottesgericht der Zerstörung des Tempels seinen Grund hat in ihrer Schuld, die eben darin bestand, daß sie solche Mißbräuche duldeten und überhaupt den ganzen Tempelkultus immer mehr veräußerlichten. Was durch ihre Verkehrtheit angerichtet wurde, konnte wohl als ein Gottesgericht angesehen werden. Hatte der erste Teil jenes Ausspruches Jesu die Unaufschiebbarkeit der durch ihn vorgenommenen Tempelreinigung dargelegt, so giebt Jesus mit dem zweiten Teil die Antwort auf die Frage, womit er seinen Beruf solches zu thun legitimiere, durch die Erklärung, daß er in drei Tagen, nach sprichwörtlicher Redeweise (Hos. 6, 2. 1 Sam. 30, 12) in kürzester Frist einen andern Tempel wieder aufrichten werde. Die älteste Deutung dieses Worts findet sich bei Markus (14, 58). Im Gegensatz zu dem von Menschenhänden erbauten Tempel versteht er unter dem anderen Tempel, von dessen Wiederaufrichtung Jesus redet, einen nicht mit Händen gemachten geistigen Tempel. Während nun Hase dabei denkt an eine neue höhere geistige Gottesverehrung, versteht Weiß unter Abweisung dieser Auffassung als einer Hineintragung moderner Vorstellungen in die Anschauung der Evangelien unter dem von Jesus aufzurichtenden geistigen Tempel die Gemeinde, in der Gott in höherem Sinn als in dem steinernen Gotteshaus wohnen werde, wenn durch den Messias die Zeit der Vollendung der Theokratie in dem von ihm zu begründenden Gottesreich herbeigeführt worden sei. Beide Auffassungen sind übrigens nicht sehr verschieden. Es sind nur verschiedene Seiten eines Ganzen. In der vollendeten Theokratie mit ihren neuen Ordnungen besteht eine neue geistige Gottesverehrung ausgeübt eben durch die neue Gemeinde, in der Gott im vollsten Sinn Wohnung unter seinem Volk gemacht hat. Dieses Wohnen Gottes in der Gemeinde hat eine neue Gottesverehrung zur Folge; und umgekehrt diese neue geistige Gottesverehrung hat ihren Grund in jener Einwohnung Gottes. So konnte Jesus seine geringere Vollmacht zur Abstellung der in der alten Theokratie von der Hierarchie geduldeten Mißbräuche beweisen durch den ihm als dem Messias zukommenden Besitz der Vollmacht zur Vollendung der Theokratie in dem neu zu gründenden Gottesreich. Seinen Beruf

Digitized by Google

das Kleinere zu thun, d. h. die Händler auszutreiben, legitimiert er mit dem Größeren, was er zu thun vermag, „als wenn er sagte: Ich habe Macht, die fromme Ordnung des Tempels zu bewahren, so lange er steht, weil ich Macht habe, wenn seine Stunde gekommen ist, eine höhere Ordnung aufzurichten“ (Hase, Geschichte Jesu, S. 363).

Diese Erklärung von Joh. 2, 19 steht durchaus in keinem Widerspruch mit Mark. 14, 57 ff., wo das Zeugnis: „*ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον*“ u. s. w. als ein falsches bezeichnet wird. Hases Bemerkung, daß hier von den Synoptikern (Markus) feindselige Zeugen für falsche Zeugen genommen werden, trifft nicht zu, weil auch nach unserer Auffassung von Joh. 2, 19 Jesus nicht gesagt hat, er wolle oder werde den Tempel niederreißen, vielmehr den Hierarchen vorgehalten, daß sie, die Hüter desselben sein sollten, die Zertrümmerung des von ihm hochgehaltenen Tempels als ein Gottesgericht herbeiführen. Es war also jenes Zeugnis nicht bloß ein feindseliges, sondern auch ein entschieden falsches, ob sich nun die Zeugen jener Falschheit bewußt waren oder nicht. Die von uns geltend gemachte Auslegung von Joh. 2, 19 entspricht vielmehr ohne Zweifel der Auffassung des Evangelisten Markus, der (14, 58) bei der Erwähnung des Wortes im Zeugenverhör dasselbe mit dem beigefügten Ausdruck *χειροποίητος* und *ἀχειροποίητος* erläutern will, hat auch Grund in Mark 15, 29 f., sowie in Act. 6, 14. Der mehr bewußte oder mehr unbewußte Hauptgrund gegen diese Erklärung von Joh. 2, 19 ist wohl dogmatischer Art, indem man nämlich glaubt nicht zugeben zu dürfen, daß der Evangelist und die Jünger dieses Wort Jesu nicht in dem von ihm ursprünglich gemeinten Sinn aufgefaßt haben, weil das ein bedenklicher Irrtum wäre. Allein abgesehen davon, daß in diesem Fall von einem bedenklichen Irrtum nicht die Rede sein kann, sondern höchstens von einem weder für den Glauben und die Lehre, noch für das Leben der Apostel wichtigen unbedeutenden Mißverständnis, wegen dessen sich dieselben weder mit dem Joh. 2, 19 von Jesus ausgesprochenen Gedanken im Widerspruch noch für denselben unempfänglich zeigten, ist ein solches Mißverständnis eines

Digitized by Google

Apostels durchaus nicht unvereinbar mit einem nicht starr mechanischen, neben der göttlichen Seite auch die menschliche in der Schrift anerkennenden Inspirationsbegriff.

So tiefsinnig die johanneische Auffassung jenes Ausspruchs Jesu ist, so gewiß, nachdem man angefangen hatte (Joh. 1, 14) den Leib des Herrn als den Tempel Gottes anzusehen, die Tötung Jesu als das Abbrechen dieses Tempels, die Auferstehung als dessen Wiederaufrichtung galt, so erklärlich es ist, daß man später geneigt war, Hindeutungen auf Jesu Tod zu sehen auch in während der ersten Zeit der Wirksamkeit Jesu von ihm gesprochenen Worten, denen aber nach ihrem Zusammenhang wie nach ihrer Tendenz solch ein Gedanke ferne lag (Mark. 2, 20. Joh. 3, 44), der ursprüngliche Sinn des Ausspruches Joh. 2, 19 war schwerlich jene johanneische Auffassung. Jesus mußte hier im Tempel, wenn etwas ganz anderes gemeint sein sollte als dieser Tempel, wenn er an seinen Leib dachte, auf diesen hindeuten, wodurch jedes Mißverständnis und jede Mißdeutung ausgeschlossen war. Auf seinen Leib kann aber Jesus nicht hingedeutet haben, da nach den Worten des Evangelisten die Jünger erst nach der drei Tage nach Jesu Tod erfolgten Auferstehung auf ihre Auffassung seiner Worte kamen. Da ferner mit Johannes im Unterschied von den Synoptikern entschieden daran festzuhalten ist, daß die Tempelreinigung nicht erst bei der letzten Anwesenheit Jesu in Jerusalem, sondern schon bei seinem ersten Festbesuch stattgefunden hat, und darum auch jenes Wort Jesu in jene frühe Zeit seiner Wirksamkeit zu verlegen ist, so ist gewiß auch das mit ein Grund für die von uns angenommene Erklärung von Joh. 2, 19. Es lag damals noch nicht das geringste Zeichen, noch nicht die leiseste Spur der späteren Todfeindschaft der Hierarchen gegen Jesum vor, obwohl sie aus formellen Gründen sein Thun bekrittelten, und darum war auch noch kein Anlaß zu einer Weissagung, die seinen Tod voraussetzte (Weiß, Das Leben Jesu, Bd. I, 3. Aufl., S. 379). Hätte Jesus jene Worte erst bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem gesprochen, so wäre nicht einzusehen, warum (Mark. 14, 57) der Wortlaut seines Ausspruchs bei seiner Verhörung nicht mehr festzustellen war. Mit Recht hebt das Weiß a. a. O., S. 375

Digitized by Google

besonders hervor. Ohne mit dürren Worten dem gegenwärtigen Tempel einen andern entgegenzustellen, hat Jesus nach dem Wortlaut des johanneischen Berichtes „vom Tempel schlechthin geredet, dessen Idee sich ebenso vorbildlicherweise in dem steinernen Gotteshaus verwirklicht hatte, welches das Verfahren der Hierarchen schließlich dem Untergang weihte, wie sie sich vollkommen in dem von Jesus zu gründenden Gottesreich verwirklichen sollte, das er zu erbauen im Begriff stand" (Weiß a. a. O., S. 379). In diesem Ausspruch Jesu, in so konservative Form er gekleidet war, liegt eben doch der Gedanke des Aufhörens der einen wesentlichen Bestandteil des Gesetzes bildenden alttestamentlichen Kultusordnung, ja der ganzen alttestamentlichen Theokratie.

Wenn der gewiß zweifellose Sinn der Worte Jesu Matth. 9, 16. 17 der ist, daß für das neue von ihm ausgehende religiöse Leben nicht mehr die alten Formen der Theokratie passen, es vielmehr neuer Formen bedürfe, so liegt sicherlich darin auch die Anschauung, daß das Gesetz im Gottesreich nicht mehr die ihm im Alten Bund zugewiesene Stellung einnehmen kann. Von besonderer Wichtigkeit ist das Wort Jesu Joh. 4, 23. 24. So nachdrücklich Jesus in V. 22 hervorhebt, daß das Heil (ἡ σωτηρία) von den Juden, vom auserwählten Volk kommt, so gewiß in diesen Worten liegt, daß die ganze Entwickelung des Mosaismus und dessen Fortbildung durch die Prophetie mit ihren messianischen Weissagungen und Erwartungen an den Tempel, von dem sich die zehn Stämme losgerissen haben, sich knüpft, so entschieden spricht er es aus, daß die Anbetung Gottes weder an Jerusalem mit seinem Tempel noch an den Berg Garizim noch sonst an irgendeinen heiligen Ort Judäas oder Samarias gebunden sei, daß sie viel mehr sein werde und müsse eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit, d. h. eine Anbetung, „welche nicht in sinnlichen Handlungen, Geberden, Zeremonieen, Zeit- und Ortsbeschränkungen, überhaupt im Gebiete des Sinnlichen geschieht" (Mayer, Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes, VI. Aufl. 1880, S. 192), sondern mit dem auf die geistige Natur Gottes gerichteten menschlichen Geist, mit geistigen Gedanken, Begriffen, Gefühlen, Bestrebungen entsprechend dem Objekt der Anbetung, dem

Digitized by Google

Wesen Gottes, der *πνεῦμα* ist, und bezeichnet die Zeit, da solche Anbetung stattfindet, als nahe bevorstehend, ja als schon da, insofern als er bereits einen kleinen Kreis solcher wahrer Gottesanbeter gebildet hatte. Gewiß will Jesus mit diesem Ausspruch eine örtliche Verehrung und die bei derselben ausgeübten äußerlichen Gebräuche nicht schlechthin, sondern nur als ausschließlich im Gegensatz gegen die jüdische und samaritanische Meinung aufheben, ebenso wenig redet er von einer willkürlichen gewaltsamen Abschaffung des Tempeldienstes, aber er spricht wenigstens indirekt von der in der Zeit durch die Anbetung im Geist und in der Wahrheit sich vollziehenden Auflösung des äußerlichen gesetzlichen samaritanischen und jüdischen Kultus.

Luk. 16, 16 bezeichnet der Herr mit den Worten: „*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου, ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται*“ das Gesetz zwar nicht unmittelbar als eine abgelebte Weltordnung, erklärt nicht direkt die nunmehrige Aufhebung der alttestamentlichen Theokratie, betrachtet aber dieselbe bis zu Johannes dem Täufer als ein in sich abgeschlossenes Ganzes, das nun einer neuen Zeitperiode mit neuen heiligen Ordnungen, der Periode der Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes den Platz zu räumen habe.

Hierher gehören noch weiter wichtige Gleichnisreden Jesu. In den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig (Matth. 13, 31—33) erscheint die Entwickelung des Reiches Gottes, wenn auch von einer Ausbreitung desselben über Israels Grenzen hinaus nicht die Rede ist, jedenfalls nicht mehr von den Bedingungen der auf dem Gesetz ruhenden israelitischen Volksgemeinschaft abhängig. Was im Gleichnis vom Feigenbaum (Luk. 13, 6—9), in welchem Jesus die stolze Hauptstadt mit einem in üppigem Blätterschmuck prangenden, aber keine Frucht bringenden und noch dazu das umliegende Land unfruchtbar machenden Feigenbaum vergleicht, den der Besitzer um seiner mehrjährigen Unfruchtbarkeit willen umzuhauen beabsichtigt, den er aber auf des Gärtners Fürbitte zur letztmaligen Probe noch ein Jahr stehen läßt, was in diesem Gleichnis noch hypothetisch ausgedrückt ist, das ist in den beiden Gleichnissen von den Weingärtnern (Matth. 21, 33—43. Mark. 12, 1—11.

Digitized by Google

Luk. 20, 9—16) und von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 2—14. Luk. 14, 16—24) mit aller Bestimmtheit als durchaus unvermeidlich ausgesprochen. Das Volk, das sich des Frevels der das Maß ihrer Gottlosigkeit durch ihre Mordgedanken gegen den Messias, den rechtmäßigen Erben des Weinbergs vollmachenden Hierarchen durch seinen Ungehorsam gegen Gott im Verhalten gegen seinen Sohn, durch endgültige Verwerfung des Messias schuldig gemacht (Matth. 21, 33—43), das den vor seinen Augen in Erfüllung gehenden Heilsratschluß Gottes verachtet und verschmäht hat (Matth. 22, 2—14), verliert zur Strafe für sein frevelhaftes Verhalten das herrliche Erbe, das Gottesreich, das mit seinen reichen Segnungen nunmehr auf die durch eine wirklich heilsbegierige, demütige und bußfertige Gesinnung sich dessen würdig zeigenden Heiden übergeht, welcher Gedanke auch in jenem großen Weissagungswort Matth. 8, 11. 12 deutlich ausgesprochen ist. Unaufhaltsam sieht Jesus das Verderben über Israel hereinbrechen. Das durch eigene Schuld belagerte und mit dem Tempel, in dem keine Priester mehr den im Gesetz vorgeschriebenen Dienst verrichten, zerstörte Jerusalem, steht klar vor dem Auge seines Geistes.

Hat nun Jesus nicht durch solch klare Aussprüche (besonders Mark. 13, 2. Joh. 4, 27. Mark. 14, 58 u. s. w.) mit dem Tempel den ganzen auf dem Gesetz ruhenden Tempeldienst und damit die israelitische Theokratie dem Untergang überantwortet? Liegt nicht noch besonders in dem Wort Matth. 26, 28 („*τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*"), mit dem als Zweck der Blutvergießung die Schließung resp. Versiegelung des neuen Gnadenbundes im Gegensatz gegen den alten mosaischen Gesetzesbund bezeichnet wird und noch besonders die sühnende Kraft des Blutes Christi hervorgehoben, indirekt die Erklärung der Zwecklosigkeit weiterer Fortsetzung der Sühnopfer des Alten Bundes? Ist nicht der immer deutlicher und großartiger von Christus in Wort und That bezeugte christliche Heilsuniversalismus, der weder örtliche noch zeitliche noch nationale Schranken kennt, der Bruch mit der israelitischen Theokratie, deren Mittelpunkt das Gesetz bildete? Lag in Jesu Tendenz das Christentum als Weltreligion, so war

Digitized by Google

damit dem Judentum als einer Volksreligion das Urteil gesprochen. War in Jesu Sinn das Evangelium, die frohe Botschaft vom Reich Gottes mit der ganzen darin zu erlangenden Fülle des Heils für alle Völker bestimmt, so war damit das Gesetz, das nur für Israel gegeben war, das nur seinen Bund mit Gott bedingte, abgethan.

Wie sind nun aber jene beiden Seiten der in Wort und That zum Ausdruck gekommenen Stellung Jesu zum Gesetz mit einander zu vereinigen? Man versuchte in verschiedener Weise diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen. Man faßte schon (Plank, Geschichte des Christentums in seiner Einführung) jene zu Gunsten des Gesetzes gethanen Aussprüche Jesu, wie seine mannigfach bezeugte Gesetzesbeobachtung als Accomodation an seine Volksgenossen, unter denen er lediglich keinen Boden gefunden hätte für seine Wirksamkeit, wenn er sich nicht auf den Grund der alttestamentlichen Theokratie gestellt und zum Gesetz bekannt hätte, wenn er mit seiner wahren Meinung über die Bedeutung des Gesetzes offen hervorgetreten wäre. Allein abgesehen davon, daß ein mit solcher Entschiedenheit gethaner Ausspruch wie Matth. 5, 17—19 sich auf solche Weise nicht erklären läßt, ist die Annahme einer Accomodation in diesem Sinn durchaus unzulässig. Denn die Unredlichkeit und Unklugheit, die darin liegen würde, daß etwas als vergänglich Erkanntes für unentbehrlich und allezeit gültig erklärt würde, verträgt sich durchaus nicht mit dem Charakterbild, das uns die Evangelien von Jesus geben. Andere suchten über die Schwierigkeit hinwegzukommen durch die Jesu beigelegte Unterscheidung zwischen Sittengesetz und Zeremonialgesetz und machten dieselbe besonders geltend mit Bezug auf Matth. 5, 17—19, wo Jesus nur das Sittengesetz im Auge habe, also nur von dessen Unvergänglichkeit rede. Allein eine solche Unterscheidung von Moral- und Ritualgesetz war zur Zeit Jesu gar nicht gebräuchlich; hätte sie aber auch Jesus ohne ein irgendwie darauf bezügliches Wort nur in Gedanken wirklich gemacht, so mußte sie den Zuhörern unverständlich sein. Weiter ist es undenkbar, daß Jesus hier aus der mit *νόμος* und *προφῆται* bezeichneten ganzen alttestamentlichen Religionsverfassung, zu der doch wesentlich auch das Zeremonialgesetz gehörte, gerade

Digitized by Google

das letztere ausgeschlossen habe. Vielmehr deutet Jesus in anderen Aussprüchen (Matth. 5, 23. 24; 24, 20) eine auch bei seinen Jüngern noch fortgehende Gültigkeit gerade von Ritualgesetzen an und weist, was am meisten ins Gewicht fällt, mit den Worten: „*μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων*", sowie mit den Ausdrücken „*ἰῶτα*" und „*κεραία*", wonach auch die kleinsten Buchstaben des Gesetzes, auch die am unbedeutendsten scheinenden Gebote nicht abgeschafft werden sollen, eben aufs Zeremonialgesetz hin. Auch hat, was wohl zu beachten ist, der analoge Ausspruch bei Lukas (16, 17: „*εὐκοπώτερον δέ ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν*"), obwohl er kürzer gefaßt ist und nach dem vorangehenden Vers („*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου, ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται*") etwas Frappierendes hat, denselben Sinn wie Matth. 5, 17—19, für dessen richtiges Verständnis er allerdings zusammengenommen mit V. 16 einen bedeutsamen Wink giebt.

Man legte auch schon zur Erklärung jener streng gesetzlich lautenden, mit Jesu sonstigem in Wort und That bekundeten Verhalten in scheinbarem Widerspruch stehenden Aussprüche, namentlich zur Erklärung von Matth 5, 17—19 den Hauptnachdruck auf die Worte V. 18: „*ἕως ἂν πάντα γένηται*" und machte im Unterschied von Luk. 16, 17, wo das Vergehen von Himmel und Erde als der leichter mögliche Fall mit dem Untergang des Gesetzes verglichen, also dem Wortsinn nach das mosaische Gesetz zeitlich unbegrenzt festgestellt wird, geltend, Jesus habe damit die Gültigkeit des Gesetzes nur bis zum Eintritt des messianischen *αἰὼν μέλλων* behauptet, der durch die mit dem Weltuntergang verbundene, mit dem Ende der irdischen Weltordnung und mit der Erneuerung der Erde unmittelbar zusammenhängende Wiederkunft Christi eingeleitet werde. Allein einmal bietet diese besonders auf Grund von Mark. 13 Jesu beigelegte eschatologische Anschauung große hier nicht zu erörternde Schwierigkeiten, sodann lassen sich mit dieser Deutung manche Aussprüche Jesu (besonders Joh. 4, 24. Luk. 16, 16) nicht wohl vereinigen; und mit Recht bemerkt dagegen Hase (Geschichte Jesu, S. 407): „Wenn doch das

Digitized by Google

Resultat seiner Wirksamkeit die Auflösung des Gesetzes sein sollte, wie mag er aufrichtig sagen: ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen". Das paßt nicht zu dem uns von den Evangelisten überlieferten Charakterbild des Herrn, in dem die lauterste Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ein Grundzug ist.

Die Meinung Olshausens (Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments, II. Aufl., Bd. I, S. 215 u. 217), Jesus habe mit der Erklärung Matth. 5, 17—19 antinomistische Bestrebungen etlicher Jünger zurückweisen wollen, widerspricht völlig jedem richtigen auf Grund der Evangelien gewonnenen Verständnis der religiösen Anschauungsweise der Jünger. Hases in seiner milden, pietätsvollen Art geäußerte Vermutung, es möchte Matth. 5, 17—19 nicht ganz der ursprüngliche Ausspruch Jesu vorliegen, sondern derselbe etwas umgestaltet und ebionitisch zugespitzt sein, es möchte gerade da in Marcions Evangelium das echte an Mark. 13, 31. Luk. 21, 33. Matth. 24, 35 anklingende Wort: „Leichter ist es, daß Himmel und Erde vergehen, als ein Pünktchen meiner Worte" bewahrt sein, das dann im Lukasevangelium, sei's in der Absicht eines gewissen Entgegenkommens gegen die Judenchristen, sei's auch nur in Rücksicht auf Matthäus verändert worden sei (gegen welch' letztere Annahme, wie Hase selbst fühlt, gerade das mehr auf das geschriebene Gesetzeswort als auf das lebendige Jesuswort passende *κεραία*, Pünktchen, spricht), würde zwar über manche Schwierigkeiten hinweghelfen, ist aber viel zu wenig im Text begründet und wird vor allem hinfällig durch jene Stelle des paulinischen Evangeliums (Luk. 16, 17), dessen Verfasser keinen Anlaß gehabt hätte, ein echtes Jesuswort in Rücksicht auf die judenchristlichen Brüder in ein Wort umzuwandeln, das so leicht als Waffe gegen den Paulinismus gebraucht werden konnte. Jedenfalls entbehrt die von Baur und seiner Schule mit Entschiedenheit geltend gemachte Behauptung, Matth. 5, 17—19 sei eine judaistische Interpolation, deren Spitze gegen den Apostel Paulus nnd gegen die gesetzesfreien Pauliner gerichtet sei, jedes Grundes und beruht auf einer verkehrten Auffassung des neutestamentlichen Zeitalters und seiner christlichen Litteratur. Vollends ist K. Köstlins Beziehung das *ἐλάχιστος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐ-*

Digitized by Google

ῥαπῶν auf Paulus, der von den Judenchristen wirklich der kleinste genannt worden sei (Eph. 3, 8 vgl. 1 Kor. 15, 9), wie Meyer (Krit. Exeg. Handb. über das Matthäusevangelium, VII. Aufl., S. 142) mit Recht hervorhebt, eine rein aus der Luft gegriffene Kombination.

So bleibt in dieser Frage, bei der es sich um Lösung jenes scheinbaren Widerspruchs in den Aussagen und in dem Verhalten Jesu gegenüber dem mosaischen Gesetz, resp. um die richtige Erklärung jener judaistisch-nomistisch klingenden Stellen, besonders der schwierigen Stelle Matth. 5, 17—19, die bei diesem ganzen Gegenstand von entscheidender Bedeutung ist, handelt, nichts anderes übrig, als jene Worte Matth. 5, 17—19 zu nehmen, wie sie lauten. Treffend bemerkt Strauß (Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, III. Aufl., in welcher dieser Gegenstand klarer und genauer erörtert ist, als in der IV. Aufl., S. 566), daß bei der Beurteilung der Stellung Jesu zum Gesetz zwischen Geist und Buchstaben des Gesetzes zu unterscheiden sei. Diese Unterscheidung wirft insbesondere das rechte Licht auf Matth. 5, 17—19. Jesus wollte dort das Verhältnis seines Wirkens zur alttestamentlichen Religion darlegen. Mit den Worten: „*μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας*“ weist er den auf Grund von Jerem. 31, 31 ff. wirklich in gewissen jüdischen Kreisen sich findenden Gedanken an eine messianische Gesetzesabschaffung [1]), einen Gedanken, der das erfolgreiche Wirken des Messias im höchsten Grad beeinträchtigen, auch die künftige Wirksamkeit der Jünger in verkehrte Bahnen lenken konnte, mit Entschiedenheit zurück. Es handelte sich für Jesum nach diesen Worten um das *πληροῦν* des *νόμος* und der *προφῆται*, des ganzen Alten Bundes, wobei „*πληροῦν*“ im Sinn von „*τελειοῦν*“ „etwas tiefer fassen, etwas seiner wahren Idee, dem Geist nach lehren und geltend machen, es damit vollenden“ zu nehmen ist.

So versteht es schon Luther, der treffend sagt, Christus rede „von dem Erfüllen, so mit Lehren geschieht, gleichwie er auflösen

---

1) Vgl. die darauf bezüglichen Stellen aus Midrasch und Talmud bei Gfrörer, Jahrb. des Heils II, 341 ff.

Digitized by Google

heißt nicht mit Werken wider das Gesetz thun, sondern mit der Lehre dem Gesetz abbrechen"; das Erfüllen sei „den rechten Kern und Verstand zeigen, daß sie lernen, was das Gesetz ist und haben will" (Luthers Werke, Erl. Ausg., Bd. XLIII, S. 87). „Die πλήρωσις des Gesetzes und der Propheten ist deren Vollendung durch Herstellung ihres absoluten Gehalts, so daß nun nichts mehr an dem fehlt, was sie den ihren Geboten zu Grunde liegenden göttlichen Ideen nach sein sollen. Sie ist die vollkommene Entwickelung ihrer ideellen Realität aus der positiven Form, in welche dieselbe geschichtlich gefaßt und beschränkt ist" (Mayer, Matthäusevangelium, VII. Aufl., S. 137). Wenn Jesus V. 18 noch weiter sagt: „ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται", so spricht er damit relativ-ewige Gültigkeit dem ganzen Gesetz zu mit allen seinen Forderungen, mit allen seinen Bestandteilen, auch mit den unbedeutendsten rituellen, die als Glieder der Idee der πλήρωσις nach ihre ethische Bedeutung im Gesamtorganismus des Gesetzes haben und darum ihrem idealen sittlichen Gehalt nach vollkommen realisiert werden müssen, wie sich das ja leicht an den mosaischen Reinigkeitsgesetzen nachweisen läßt, die durch die sittliche Reinigung, wie an den Opfergesetzen, die durch die ethische Selbstopferung, Selbsthingabe ihrer allgemeinen ethischen Idee nach erfüllt werden. Darum wird der, welcher diese Bedeutung der ἐντολαὶ ἐλαχίσται in Wort und That verkennt und preisgiebt, wenn er auch nicht gegen das Gesetz als solches ist, auf der untersten Stufe des Messiasreiches stehen. Jesus betont also nachdrücklich den Fortbestand des ganzen νόμος auch im Messiasreich, allerdings in seiner geistigen, der Idee völlig entsprechenden Verwirklichung und Vollendung. Das ist die richtige Auffassung von Matth. 5, 17—19, die nicht bloß auf die folgenden das Gesetz betreffenden Ausführungen in der Bergpredigt, sondern auch auf die sonst in den Evangelien bezeugte Stellung Christi zum Gesetz das rechte Licht wirft, insbesondere zum richtigen Verständnis derjenigen Stellen verhilft, wo Jesus in scheinbarem Widerspruch mit seinem sonst dem Gesetz gegenüber eingenommenen freien Standpunkt zu Gunsten des Gesetzes sich erklärt. Es ist zwischen

Digitized by Google

Geist und Buchstaben des Gesetzes zu unterscheiden, zwischen dem bloßen Buchstaben und dem Geist des Buchstabens, d. h. der dem Buchstaben zu Grunde liegenden sittlich-religiösen Idee, seinem idealen Gehalt; es ist zu unterscheiden zwischen der Schale und dem von der Schale umschlossenen göttlichen und darum unvergänglichen Kern des Gesetzes, der zu seiner vollkommenen Verwirklichung kommen muß, zwischen dem, was die Gebote dem äußern Buchstaben nach, und zwischen dem, was sie ihrem innersten, tiefsten Gehalt nach fordern. Das kommt nun, wie es in der Natur der Sache liegt, bei den rein ethischen Geboten und bei den Ritualgeboten in verschiedener Weise zum Ausdruck. Bei den ethischen Geboten giebt es keine Erfüllung derselben ihrem tiefsten idealen Gehalt nach ohne die buchstäbliche, bei den Ritualgeboten giebt es eine Erfüllung der ihnen zu Grunde liegenden sittlich religiösen Idee nach ohne die buchstäbliche Erfüllung, die bei den rechten Gliedern des Messiasreiches, bei den wahren Christen in Abgang kommen durfte und mußte. Hat Jesus auch die besondere Bedeutung und den eigentümlichen Wert des im Dekalog kurz und treffend zusammengefaßten Moralgesetzes, wie des Ritualgesetzes klar erkannt, obwohl er nicht in moderner Weise zwischen diesen Teilen des Gesetzes scheidet, sondern sie als ein Ganzes anschaut, so ist es ihm doch jedenfalls in der Bergpredigt nur darum zu thun, zu zeigen, wie sämtliche Gebote des Gesetzes, auch die geringsten und unbedeutendsten, ihrer allgemeinen sittlichen Idee, ihrem idealen Gehalt nach gerade durch ihn zur Erfüllung kommen und in ihrer geistigen Verwirklichung eben im Messiasreich unvergängliche Gültigkeit behalten.

Das erläutert nun Jesus noch genauer Matth. 5, 20—48. Im Gegensatz gegen die rein buchstäbliche, mannigfach beschränkte und einseitige Auffassung und Anwendung des Gesetzes, wie sie unter dem Einfluß der von dem rein sittlichen absoluten Inhalt des Gesetzes keine Ahnung habenden Pharisäer und Schriftgelehrten damals üblich dem Gesetz gerade zuwider zur Auflösung desselben führte und eine zum Eintritt ins Himmelreich nicht tüchtig machende Gerechtigkeit erzeugte, zeigt Jesus, „wie das Gesetz nach seinem wahren Sinn, und seiner Tendenz erkannt als Prinzip überall

über die Endlichkeit seines Buchstabens hinausweist in die Unendlichkeit des Geisteslebens. Diese Unendlichkeit stellt er aber selbst in bestimmten endlichen Formen und Vorschriften dar, die nicht buchstäblich gefaßt sein wollen, sondern als gnomische Ausdrücke, als Symbole, welche in endlicher Fassung das Gesetz des Geistes in seiner Unendlichkeit zur Anschauung bringen" (Lange, Das Evangelium nach Matthäus, III. Aufl., S. 72). Jesus geht im Gegensatz gegen jene pharisäische Gerechtigkeitslehre und -übung, die sich mit der Vermeidung der ausdrücklich verbotenen bösen That und überhaupt mit der Erfüllung des Buchstabens der Gebote begnügte, auf Gesinnung und auf Prinzipien zurück. Im Gegensatz gegen eine aus der pharisäischen Gesetzesauffassung und -beobachtung folgende unlautere, mit Heuchelei verbundene Legalität entwickelt Jesus die wahre und rechtschaffene Moralität aus dem göttlichen Gesetz und macht diese mit dem größten Nachdruck geltend. Nicht erst die That des Mords, sondern schon die Quelle derselben in der besonders in kränkenden Schimpfworten sich äußernden Gesinnung ist ein strafwürdiger Frevel wider Gottes Gebot: „*οὐ φονεύσεις*", das tiefer gefaßt herzliche Bruderliebe fordert; nicht bloß die grobe ehebrecherische That, sondern schon die im Blick sich offenbarende unkeusche Begierde ist Ehebruch. Gegenüber den hinsichtlich der Ehescheidung überaus laxen Grundsätzen der Pharisäer giebt Jesus vom Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe ausgehend (vgl. Matth. 19, 4—6) und nur den die Ehe ihrem Wesen nach faktisch aufhebenden Scheidungsgrund zulassend eine das ideale Wesen der Ehe wahrende Norm, die allerdings eine christliche Gesetzgebung bei den unvollkommenen sittlichen Zuständen der Christenheit zwar nicht wörtlich, wohl aber der Idee nach zu befolgen hat, die sie als Zielpunkt im Auge behalten soll. Gegenüber der leichtfertigen pharisäischen Behandlung des alttestamentlichen Gebotes: „*οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου*" giebt Jesus, indem er den idealen Zustand der Christengemeinde ins Auge fassend alle Eide und Schwüre verwirft, ein ideales Lebensgesetz des Himmelreichs, das, wenn auch „der Eid in dem unvollkommenen zeitlichen Zustand der Christenheit, sowie in dem Verhältnis zur Welt, in das sie gestellt ist, und zu den

Digitized by Google

vorhandenen Beziehungen des öffentlichen Rechtsgebiets, denen sie sich fügt, seine Notwendigkeit hat" (Mayer, Matthäusevangelium, S. 156) der Christ nicht bloß im Privatleben bethätigen, dem er auch als Staatsbürger im Sinn einer den Eid fortwährend im Geist des Evangeliums modifizierenden und umgestaltenden christlichen Gesetzgebung so viel als möglich zustreben soll. Gegenüber dem nicht nur im öffentlichen Leben als gerichtliche Norm, sondern auch nach pharisäischer Praxis im Privatleben geltenden jus talionis fordert Jesus die Übung der von aller Vergeltungslust und Rachsucht freien Selbstverleugnung, welches in paradoxer Form ausgesprochene Himmelreichsgesetz auch hier wie die Forderung V. 29 und 30 nicht buchstäblich zu befolgen, aber nach dem Beispiel Christi selbst (Joh. 18, 22 u. 23) den Forderungen der christlichen Sittlichkeit gemäß mit den einzelnen Fällen des Lebens zu vermitteln ist. Gegenüber dem fälschlich aus dem Gesetzeswort: „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον" gefolgerten pharisäischen Grundsatz: „μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου" den Privatfeind zu hassen, verlangt Jesus die in Gesinnung, Wort, That und Fürbitte zu übende, unmittelbar und unbedingt buchstäblich nach seinen Worten zu befolgende Feindesliebe.

Gipfeln Jesu ethische Forderungen Matth. 5 in dem dem innigen sittlichen Werthalten des Nächsten entsprechenden Verhalten gegen denselben, in der auch die Feindesliebe einschließenden, ja durch sie gekrönten Nächstenliebe, so gehen die in Kap. 6 gestellten Forderungen auf die Liebe zu Gott, die die volle Selbsthingabe des ganzen Menschen an Gott als an sein höchstes Gut ist und sich nur in wahrem um Gottes willen geschehenden Gottesdienst erzeigen kann. Die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, die Jesus (Matth. 22, 35—40. Mark. 12, 28—31. Luk. 10, 25—28) als die größten bezeichnet, an denen das ganze Gesetz in seiner mosaischen Grundlage, wie in seiner prophetischen Fortbildung hängt, sind „das Haltende, das prinzipaliter Bedingende, in welchem alle anderen ihr sittliches Wesen haben" (Mayer, Das Matthäusevangelium, S. 430). Wenn Jesus mit dieser Erklärung Matth. 22, 35—40 der das Gesetz in alle möglichen Gebote zerteilenden pharisäischen Kasuistik gegenüber die Vielheit der

Gebote auf ihre höhere innere Einheit, auf die eine religiös-sittliche Grundforderung der Liebe zurückführt, aus der alles Einzelne von selbst hervorgeht, so „hebt er damit das Gesetz über sich selbst hinaus, indem er als innerste Seele desselben einen Geist citiert, der nicht mehr bloßer Gesetzesgeist ist, ein Geist der Innerlichkeit, der Freiheit, der Liebe“ (Beyschlag, Das Leben Jesu, II. Aufl., S. 339). So geht Jesus vom Buchstaben des Gesetzes zurück auf seinen Geist, „entwickelt aus der Schale des alttestamentlichen Gesetzes seinen Kern, wie er als der vollkommene Gotteswille Norm und Ziel für das Trachten nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches bleibt“ (Weiß, Lehrbuch der biblisch. Theolog. des Neuen Testam., V. Aufl, S. 80). Damit überschreitet Jesus, wenn er auch dadurch gerade der ursprünglichen Intention des Gesetzgebers gerecht wird, die Schranken der alttestamentlichen Theokratie, in der der Geist des Gesetzes auch von seinen prophetischen Fortbildnern doch nie in seiner ganzen, über das positive Gesetz selbst hinausweisenden Tragweite erkannt wurde. In diesem Sinn hat Jesus das Gesetz dem Geiste nach in seiner ganzen Tiefe erfaßt, entwickelt und vollendet, seine wahre Erfüllung aber nicht bloß gezeigt durch seine Lehre, sondern auch geübt in seinem ganzen Wandel, in Gesinnung, Wort und That, im Leben, Leiden und Sterben. In seinem Leben ist das durch den Geist des Gesetzes oder durch das von ihm geltend gemachte Gesetz des Geistes geforderte, im Reich Gottes von den Glaubigen zu erstrebende sittlich-religiöse Ideal verwirklicht. Daß eine solche wahrhaft geistige Erfüllung des Gesetzes, wie sie Jesus lehrte und selbst leistete, zu einer Auflösung gewisser Gesetzesbestandteile, wenigstens ihres Buchstabens, führen mußte, das konnte Jesu nicht verborgen bleiben. Hat er auch im Anfang seines Wirkens noch nicht mit voller Klarheit und Bestimmtheit die äußeren Formen, die äußere Gestaltung des durch ihn verkündigten Gottesreiches erkannt, mit der Weiterentwickelung und Vollendung seines messianischen Bewußtseins unter dem Eindruck der durch den pharisäischen Einfluß immer mehr sich vollziehenden Entfremdung des Volks ist sein Blick immer heller und freier geworden. Als Jesus auf dem Höhepunkt seines messianischen Bewußtseins stand, da lag klar vor dem Auge seines

Digitized by Google

Geistes die Zeit, wo der unvergängliche göttliche Gesetzeskern aus den ihn umschließenden Hülsen hervorbrechen mußte, um zu seiner vollen Entfaltung zu gelangen, die Zeit, da das ganze Gesetz in seiner zeitlich und räumlich und national beschränkten Form aufhören mußte, um in seinem wahren Wesen, der ihm zu Grunde liegenden göttlichen Idee nach zur Erfüllung zu kommen und in solcher immer mehr der Vollendung sich nähernden Gestalt losgelöst von den seinen Geist zurückhaltenden Schranken unvergänglich fortzudauern.

Mit dieser Ansicht von der Stellung Jesu zum Gesetz und zu der auf dem Grund des Gesetzes ruhenden alttestamentlichen Theokratie steht durchaus nicht in Widerspruch die Thatsache, daß der Herr in einer anderen Reihe von Äußerungen so redet, als setze er das Fortbestehen des ganzen Gesetzes, auch des rituellen Teils desselben bei der Jüngergemeinde voraus. Einmal erklären sich jene Äußerungen zum Teil daraus, daß Jesus nicht gleich im Anfang seines Wirkens auf dem Höhepunkt seines messianischen Bewußtseins, seines Gottessohnschaftsbewußtseins stand, daß er schwerlich schon in jener ersten Zeit, z. B. zur Zeit der Bergpredigt ein ganz klares Bild von der Weitergestaltung der alttestamentlichen Theokratie, wenigstens ihrer äußeren Formen durch das Neue, das in ihm erschienen war, hatte, obwohl gewiß schon damals das lebendigste Bewußtsein seiner besonderen göttlichen Sendung, der Gedanke an seine Messianität und an das Reich Gottes, das er verkündigte, für das er wohl eine besondere Gerechtigkeit verlangte, dessen Botschaft aber, das Evangelium, auch eine besondere Gnadenbotschaft war, ganz seine Seele erfüllte. Sodann ist es für jede die Zeitverhältnisse berücksichtigende Betrachtung ganz natürlich, daß Jesus bei aller Freiheit seiner Anschauung vom Gesetz und seiner Stellung zum Gesetz sich in einer Reihe von Aussprüchen auf den gesetzlichen Standpunkt stellte, für sich im wesentlichen das Gesetz beobachtete, daß er es nicht für seine Aufgabe halten konnte, dem Volk wie seinen Jüngern den religiösen Kultus und die religiöse Sitte in ihrem Wert zu verkleinern, daß er noch viel weniger eine gewaltsame Abschaffung des Gesetzes beabsichtigte. Denn hätte er das Gesetz nicht beobachtet und in anti-

Digitized by Google

nomistischer Weise auf Jünger und Volk eingewirkt, so wäre das einer Losreißung von seiner Nation gleichgekommen, auf die sich zwar das Heil, das er brachte, nicht beschränken sollte (Joh. 10, 16. Matth. 15, 28), mit der er es aber nach seiner göttlichen Mission zunächst während seines Erdenlebens zu thun hatte, wie es auch „in der volkstümlichen Form des Messiastums lag, seine persönliche Einwirkung auf das alte Volk Gottes und in seinen alten Landesgrenzen zu beschränken“ (Hase, Geschichte Jesu, S. 410). Jenes Neue, das Jesus verkündigte und brachte, ruht ja auf der Idee der alten Theokratie, nicht bloß nach deren messianisch-prophetischer, sondern auch gesetzlicher Seite, mußte darum nach einer Seite hin an das Alte anknüpfen, konnte und durfte nur geschichtlich vermittelt zum Durchbruch kommen. Wie Jesus in den Gleichnissen vom Senfkorn, vom Sauerteig (Matth. 13, 31—33) eine allmähliche Entwickelung seines Reiches und eben damit auch ein allmähliches Zurücktreten und Verschwinden der äußeren Erscheinung und der Formen der alttestamentlichen Theokratie lehrt, so hat er auch das Hindurchdringen der in den Anschauungen der alttestamentlichen Theokratie aufgewachsenen Jüngergemeinde zur vollen, auch dem Gesetz gegenüber zur Geltung kommenden Geistesfreiheit, wie überhaupt die Durchdringung des Geistes und Herzens der Glieder jener Gemeinde mit seinen großen göttlichen Heilsgedanken nicht als sofort nach seinem Hingang zum Vater, sondern als unter dem Eindruck äußerer Ereignisse und innerer geistiger Faktoren nur allmählich sich vollziehend gedacht. „Jesus hoffte vom Wachstum und Reifen seiner Ideen, es werden mit demselben die Blätterhüllen und Schalen von selbst fallen, die sie damals noch umgaben, und welche von dem unreifen Kern vorzeilig abzureißen, diesem, wie er wohl wußte, nur zum Schaden gereichen konnte“ (Strauß, Das Leben Jesu, S. 565 und 566). „So begnügt er sich unter rücksichtsvoller Schonung des Bestehenden und der daran haftenden Pietät, Saatkörner künftiger Gesetzesfreiheit in die Gemüter seiner Jünger auszustreuen, die zu ihrer Zeit aufgehen sollten“ (Beyschlag a. a. O., S. 344). Die Auflösung des Gesetzes, welche seine wahre Erfüllung mit sich brachte, hat Jesus klar vorausgesehen, obwohl er über den Zeitpunkt und über die

Digitized by Google

besondere eigentümliche Art der Auflösung sich nicht geäußert hat, dieselbe vielmehr „der Entwickelung des von ihm ausgehenden Geistes vertraut“ (Hase a. a. O., S. 410).

Die Stellung Jesu zum Gesetz oder die Stellung, die Bedeutung des Gesetzes in dem von Jesus verkündigten und durch ihn verwirklichten Gottesreich ist aber nicht nur durch seine auf das Gesetz und überhaupt auf die alttestamentliche Theokratie sich beziehenden Aussprüche, durch seine in der Idee des Gesetzes begründete Verinnerlichung, Vertiefung und Vergeistigung desselben, durch die Zurückführung der Gesetzesgebote auf ihre rein religiös-sittliche Sphäre, durch seine Lehre von der den Eintritt ins Reich Gottes bedingenden Gerechtigkeit, sondern auch durch seine Heilslehre, die nicht weniger als die Gerechtigkeitslehre mit der Verkündigung des Reiches Gottes zusammenhängt, bestimmt und bedingt.

Es würde zu weit und über die Grenzen unserer Aufgabe hinausführen, auf diese Heilslehre und Gnadenanschauung Jesu hier genauer einzugehen. Nur die Grundzüge derselben seien hervorgehoben. Im Gegensatz gegen den Rationalismus vulgaris, der eine eigentliche Heilslehre Jesu im Sinn der Apostel leugnet, Jesum nur als Gesetzeslehrer und nicht als Heiland, sein Evangelium nicht sowohl als frohe Botschaft des Heils, als vielmehr als ein die höchsten Ansprüche an den Menschen machendes Gesetz kennt, wie im Gegensatz gegen Baur, der Jesu Grundgedanken in der Erweckung einer frommen Gesinnung sieht, die als geistliche Armut, d. h. als das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit auch schon alle Realität der Erlösung in sich habe, als Gefühl des Hungers und Durstes nach der Gerechtigkeit bereits die Sättigung mit der Gerechtigkeit empfinde, aber eben durch solche „Verflüchtigung der Idee des Himmelreichs“ (Beyschlag, a. a. O., Bd. I, S. 346) ebenfalls eine eigentliche Heilslehre Jesu beseitigt, ist mit Entschiedenheit daran festzuhalten, daß Jesus eine wirkliche Heilslehre hatte und predigte. Nicht als Gesetzeslehrer ist Jesus zuerst aufgetreten, sondern als Verkündiger des Evangeliums. Nicht mit sittlichen Forderungen hat Jesus seine Predigt unter dem Volk begonnen, sondern mit der frohen Botschaft vom nahen Himmelreich, mit der besonders an die Armen, Gefangenen, Blinden, Zerschlagenen und

Digitized by Google

Verlorenen ergehenden Heilsbotschaft (Luc. 4, 18. 21). Auch in der Bergpredigt, in der er hauptsächlich die zum Eingang ins Reich Gottes erforderliche Gerechtigkeit erörtert, beginnt er in den Seligpreisungen mit der Gnadenbotschaft, die er deshalb nicht eingehender entwickelt, weil es sich um eine erst geschichtlich zu vollendende Thatsache handelt. Beyschlag bemerkt treffend: „Diese Thatsache lautet im Mund und Sinn Jesu einfach: das Himmelreich ist nahe, der himmlische Vater breitet seine Arme aus nach allen, die wie der verlorene Sohn in dieselben zurückkehren wollen; er hat mich gesandt, das Verlorene zu suchen und zu retten. Das ist der Grundton und die Grundvoraussetzung alles seines Lehrens und Handelns" (a. a. O. Bd. I, S. 346). Diese Gnadenanschauung Jesu ist nicht unvereinbar mit seiner Gerechtigkeitslehre. Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn Jesus auf der einen Seite den geistlich Armen, den ihre Erlösungsbedürftigkeit fühlenden Seelen das Himmelreich zuspricht, anderseits als Bedingung fürs Kommen in dasselbe eine Gerechtigkeit fordert, die besser ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, die nicht bloß in äußerlicher, buchstäblicher, sondern in wahrhaft geistiger Gesetzeserfüllung besteht, bei der es sich nicht bloß um das lebendige Empfinden der Ungerechtigkeit, sondern auch um Befolgung der höchsten sittlichen Anforderungen handelt.

Den rechten Fingerzeig zur Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs giebt das richtige Verständnis des Wortes „Himmelreich", das von Jesus nicht immer ganz im gleichen Sinn gebraucht wird, das das eine Mal als ein schon gegenwärtiges, zwar erst keimartig anhebendes, aber in seinen lebenskräftigen Anfängen begründetes (Matth. 5, 3—6. Mark. 10, 15. Matth. 11, 11. Luk. 7, 28), das andere Mal als ein erst zukünftiges, erst in der Zukunft zu vollendendes (Matth. 5, 20; 6, 33) dargestellt wird (Beyschlag, Das Leben Jesu, Bd. I, S. 349 u. 350. Weiß, Lehrbuch der biblisch. Theolog. des Neuen Testamentes, § 15, S. 49—53). Beyschlag (Das Leben Jesu, Bd. I, S. 350) unterscheidet mit Berufung auf die ihm für die erste Bedeutung des Wortes „Himmelreich" klassische Stelle Mark. 10, 15 ein kindliches Nehmen des Himmelreichs als des gegenwärtigen,

Digitized by Google

keimartig anhebenden durch den Heilsbedürftigen, Heilsempfänglichen und Heilsbegierigen von der Aufnahme des jene bessere Gerechtigkeit Besitzenden, des vollendeten Gerechten in das vollendete Himmelreich. Das erstere, das kindliche Nehmen ist Bedingung für das letztere, für jene Aufnahme. Ähnlich sagt Weiß zu Mark. 10, 15: „Es wird das zukünftige Eingehen von dem rechten Verhalten zu dem gegenwärtigen Gottesreich abhängig gemacht" (Weiß, Lehrbuch der bibl. Theolog. des Neuen Testament., § 15 a, S. 52). Indem so das Himmelreich fürs Himmelreich tüchtig macht, indem das Himmelreich durch die von ihm hervorgerufene Sinnesänderung (Matth. 3, 2. Mark. 1, 15) zur geistlichen Armut führt, durch welche man das gegenwärtige Himmelreich in sich aufnimmt, um dann durch dieses in das zukünftige vollendete Himmelreich aufgenommen zu werden, ist das Himmelreich reales Heilsgut in jedem Sinn: „Weg und Ziel, Kraft und Frucht zugleich, das Alpha und das Omega alles Heils" (Beyschlag a. a. O. Bd. I, S. 350). Da aber (Matth. 25, 29. Mark. 4, 25) das Himmelreich mit seiner göttlichen Gnade auf das Individuum nicht als auf eine willenlose Maschine, sondern als auf ein mit sittlichem Willen begabtes Wesen wirkt, also nur in Verbindung mit der menschlichen Willensthat zum Ziel führt, so wirken in Jesu Heilslehre göttliche Gnade, die nicht bloß eine sündenvergebende, sondern auch eine heiligende ist, und menschliche Freiheit, die nicht nur in einer bestimmten sittlichen Leistung, sondern auch in einem in der Tiefe des Gemüts wurzelnden entschiedenen Heilsverlangen, in dem aus solchem Heilsverlangen hervorgehenden Sich-hingeben an die Gnade sich bekundet, harmonisch zusammen. Die von Jesus auf Grund des im Gesetz geoffenbarten göttlichen Willens von den Seinen verlangte Gerechtigkeit erscheint bei ihm als göttliche Gnadengabe für die, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit. „Alles ist Gnade und Freiheit zugleich; das höchste sittliche Ideal wird vorgehalten, aber die Gnade selbst schafft es in uns; die Gnade schenkt frei, grundgütig, wie nur ein Vater seinem Kind schenken kann, aber sie schenkt Heiligungskräfte, sie schenkt sich nur dem, der sich ganz in ihren Dienst stellt und vollkommen werden

Digitized by Google

will, wie sein Vater im Himmel" (Beyschlag a. a. O., Bd. I, S. 351).

Das Wort Gottes, das Wort von dieser dem Menschen entgegenkommenden ewigen göttlichen Vaterliebe ist, wie Beyschlag treffend hervorhebt, zunächst das Mittel, wodurch die im Himmelreich erschienene Gnade auf den Menschen wirkt und die Gerechtigkeit, Frucht des ewigen Lebens schafft (Mark. 4, 1—20. Matth. 13, 1 ff. Luk. 8, 4 ff.) in dem Menschenherzen, das sich vom Wort ergreifen läßt, sich dem Wort hingiebt, d. h. in dem ans Wort glaubenden Herzen (Mark. 1, 15. Joh. 15, 3. 4; 17, 6. 8). Wer dieses Wort, die Heilsbotschaft des Himmelreichs im Glauben annimmt, der hat an demselben teil (Mark. 10, 15) und tritt zu Gott ins Verhältnis der Kindschaft, das sich im rechten Kindesverhalten des Menschen, in seinem Streben nach immer größerer sittlicher Gottähnlichkeit darstellt (Matth. 5, 48), deren Ideal er in Jesus, dem Gotteskind in jedem Augenblick verwirklicht sieht. Dieser Glaube an Jesu Wort wird aber notwendig zum Glauben an die Person Jesu, in dessen Leben nicht bloß der heilige gebietende Wille Gottes vollkommen realisiert ist, weshalb er in absolutem Sinn vorbildlich ist, sondern „in dem auch die ewige Liebesnatur Gottes, die er verkündigte, selbst lebte in der Gestalt der eingeborenen Gotteskindschaft und des unendlichen brüderlichen Erbarmens, welche jener Vaterliebe Gottes vollkommener Spiegel waren" (Beyschlag a. a. O., Bd. I, S. 353). Immer mehr tritt die Person des Herrn, der die innige persönliche Hingebung an sich von seinen Jüngern fordert (Matth. 11, 27—30. Joh. 6, 35), als das eigentliche Heilsmittel in den Mittelpunkt seiner Heilslehre, deren abschließender Gedanke der sein dürfte, „daß er erst durch seine Todeshingabe und -vollendung den Seinen der vollkommene Erlöser werde, indem er ihnen zugleich in seinem Blut das absolute Pfand des Liebes- und Vergebungswillens Gottes und in seinem durch den Tod hindurch gekrönten und verklärten Leben die absolute Macht darbiete der Sünde zu sterben und in einem neuen Leben zu wandeln" (Beyschlag a. a. O., Bd. I, S. 357).

Jedenfalls beweist die Heilslehre Jesu, die in ihren Grund-

zügen das Wesentliche der paulinischen Heilslehre enthält, deutlich, daß Jesu Stellung zum Gesetz eine entschieden neue ist, daß sein dem Gesetz gegenüber eingenommener Standpunkt die Heilsschranken der auf dem Gesetz ruhenden alttestamentlichen Theokratie durchbricht, weit über den Standpunkt der Gottesmänner des Alten Bundes hinausgeht, daß Jesus, obwohl er die Erfüllung des im Gesetz sich kundgebenden, von ihm in seiner ganzen Reinheit und Tiefe dargelegten Gotteswillens von den Seinen fordert, doch dem Gesetz seine alles beherrschende Stellung nimmt, indem er über das Gesetz das Evangelium stellt, über den im Gesetz geoffenbarten heiligen streng gebietenden Willen Gottes den göttlichen Heils- und Liebeswillen, den in seiner Person verkörperten, in seinem Leben, Leiden und Sterben lebendig sich offenbarenden göttlichen Liebeswillen als den ewigen Grund alles Heils, als den Urquell aller Seligkeit, aus dem allein die zur Erfüllung der Gebote nötigen Heilskräfte fließen für die die ewige göttliche Vaterliebee rkennenden und ihr vertrauenden, sich glaubig dieser in Jesu erschienenen und verbürgten ewigen Liebe hingebenden, das Leben des Gottessohnes in sich aufnehmenden Seelen.

Jesu Anschauung vom Gesetz, wie wir sie teils aus seinen unmittelbar aufs Gesetz und die gesetzlichen Ordnungen der alttestamentlichen Theokratie sich beziehenden Aussprüchen, teils aus seinen allgemeinen Heilsgedanken und seiner speziellen Heilslehre gewonnen haben, ist weder aus dem Gesichtskreis der Urgemeinde eigentlich geschwunden, noch von derselben in ihrer ganzen großen Tragweite, in ihrer universellen, zu einer prinzipiellen Entscheidung hindrängenden Bedeutung, in ihren weitgehenden weltbewegenden Konsequenzen erkannt worden. Die Glieder der Urgemeinde hatten sich nach deren Entstehung noch nicht eigentlich von der jüdischen Gemeinde und den Ordnungen derselben geschieden. Der Gekreuzigte und Auferstandene war ihnen zwar die Quelle alles Heils (Act. 4, 12), wie denn auch die Apostel mit der Verkündigung der Messianität Jesu ihre Wirksamkeit beginnen. In Jesu sind alle göttlichen Heilsverheißungen erfüllt; durch ihn empfangen alle, die seinen Namen anrufen und bekennen, die von ihm ausgehende Heilsbotschaft bußfertig und glaubig annehmen, Vergebung der

Digitized by Google

Sünden und werden vom bevorstehenden messianischen Gericht errettet und zum Leben geführt (Act. 2, 21; 10, 43; 15, 11; 5, 31). Demgemäß bildete auch die Urgemeinde einen in sich geschlossenen Verein, eine ἐκκλησία (Act. 5, 11; 8, 1. 3), in der weiteren Brudergemeinschaft der Volksgenossen (Act. 2, 29; 3, 17) eine engere Brüdergemeinde (Act. 1, 15; 11, 29; 15, 1. 3. 22. 23) mit besonderen regelmäßigen Zusammenkünften, Andachtsübungen, heiligen Gebräuchen und Ordnungen; sonst aber hielt sie an den für die alttestamentliche Theokratie geltenden Vorschriften und Einrichtungen fest, blieb gesetzestreu, gab sicherlich nach dieser Seite hin der jüdischen Gemeinde kein Ärgernis. Freilich auch hier verleugnete sich nicht ihr besonderer christlicher Standpunkt, indem gerade Jesu Wort, das Wort der Wahrheit besonders hinsichtlich der ethischen Gebote, der Urgemeinde als die vollkommene Gesetzesauslegung galt. Das tritt namentlich hervor im Jakobusbrief, nach dem dieses den Christen eingepflanzte Wort ihnen die Kraft giebt zur rechten Erfüllung des Gesetzes in dem Sinn, in dem Christus es vollkommen erfüllen gelehrt hat.

War nun jene erste Zeit der Jüngergemeinde unter der Herrschaft der Sadducäer, in deren Händen sich damals das Hohepriestertum befand, gewiß im ganzen für die Glieder der Gemeinde eine Zeit der Duldung, obwohl es auch je und je zu kleineren Friedensstörungen nach außen kam: durch die Ereignisse, die sich an des Stephanus Namen knüpfen, trat eine wesentliche Änderung im Verhältnis der Gemeinde zum Judentum ein. Das Auftreten und Schicksal jener hervorragenden christlichen Persönlichkeit und die sich daran knüpfenden äußeren Folgen griffen tief in die äußere Entwickelung der Christengemeinde ein, indem dadurch der erste entscheidende Bruch mit dem Judentum herbeigeführt wurde, und blieb nicht ohne Rückwirkung auf die innere Entwickelung der Gemeinde. Weizsäcker hat in seinem Werk („Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche“) die Sache treffend, in feiner lichtvoller Weise dargestellt. Der ohne Zweifel aus hellenistischen Synagogen hervorgegangene, wegen seines Übertritts zur christlichen Gemeinde mit hellenistischen Juden in Konflikt geratene Stephanus wird nach dem Bericht der Apostelgeschichte aus Anlaß dieses

Digitized by Google

Streites der Lästerung Mosis und Gottes beschuldigt wegen seiner Behauptung, Jesus werde den Tempel zerstören und das Gesetz Mosis abschaffen (Act. 6, 13. 14), wozu aber der Verfasser der Apostelgeschichte ausdrücklich bemerkt, daß man für diese Anklage falsche Zeugen stellen mußte, deren Fälschung sich aber doch wohl nur darauf beziehen kann, daß Stephanus weder den Moses noch Gott wirklich gelästert hat. Sicherlich hatte Stephanus im Auge jenes oben besprochene, geschichtlich feststehende Wort Jesu, das sich auf den Untergang des Tempels bezieht (Matth. 26, 61; 27, 40. Mark. 14, 58; 15, 29. Joh. 2, 19). Daß erst er dieses Jesuswort herausgreift und die Konsequenzen daraus zieht, hat nichts Auffallendes, da es in der Natur der Sache liegt, daß nicht alle Worte Jesu, in deren Besitz die Urgemeinde war, nach allen ihren Seiten und den daraus sich ergebenden Konsequenzen gleichmäßig betont wurden. Vollends war nicht zu erwarten, daß ein Jesuswort, das viel zu tief und schneidend eingriff in das „Heiligtum jüdisch erzogenen Fühlens und Denkens“ (Weizsäcker, Das apostol. Zeitalt. der christl. Kirche, S. 55), mit besonderem Nachdruck geltend gemacht wurde. Ebenso wenig auffallend aber ist es, daß ein klar und scharf denkender Geist wie Stephanus beim Nachdenken über die keineswegs einfache Stellung der Gemeinde zum jüdischen Gesetz und Kultus auf Grund eines solchen Jesuswortes in Verbindung mit anderen Worten des Herrn über die Natur und den Geist seines Reiches den Gedanken aussprach, daß, wenn der Tempel vor Christi Wiedererscheinung ein Ende nehmen müsse, in Christi Reich der Tempeldienst nicht fortbestehen, daß das Gesetz Mosis in diesem Reich nicht mehr die im Alten Bund eingenommene Stelle haben werde. Dagegen gehen wohl die in der Rede des Stephanus (Act. 7) diesem vom Verfasser der Apostelgeschichte beigelegten Anschauungen, wie Weizsäcker scharfsinnig ausführt, über den Gedankenkreis des Stephanus hinaus, der mit so weitgehenden Ansichten in der apostolischen Urgemeinde keinen Raum gehabt hätte, sind vielmehr auf ganz anderem Boden und erst in späterer Zeit erwachsen. Gewiß aber ist, daß Stephanus es zuerst wieder wagte, den Gedanken, daß der Tempel und damit sicher auch der gesetzliche Tempeldienst ein Ende nehmen

Digitized by Google

werde, offen auszusprechen. Dieser von Stephanus geäußerte Gedanke nun war den Juden ein großes Ärgernis, erschien ihnen als Blasphemie uud mußte für Stephanus wie für die ganze Christengemeinde bedeutungsvolle Folgen haben.

Dem gewaltsamen Einschreiten gegen Stephanns schloß sich eine nunmehr unter Leitung eines pharisäischen Synedriums stehende allgemeine öffentliche Verfolgung an. Ein solches Verfahren der jüdischen Machthaber war für die Glieder der Urgemeinde eine Nötigung, sich mehr und mehr auf sich selbst zurückzuziehen und auf das Band einer äußeren Gemeinschaft mit ihren bisherigen jüdischen Glaubensgenossen zu verzichten. „Zum erstenmale waren die Christusgläubigen als Abtrünnige erkannt; und der ganze Eifer der Wächter des Gesetzes kehrte sich gegen sie" (Weizsäcker, Das apost. Zeitalter der christl. Kirche, S. 60). „Zum erstenmale sahen sie sich im Namen des Gesetzes verfolgt; und damit zum erstenmale mußte ihnen selbst das Licht aufgehen, daß in Wahrheit das Gesetz für sie nicht mehr dasselbe war wie für die andern." „Wenn man ihnen um des Tempels und des Gesetzes willen den Glauben an jenes Wort des Herrn (vom Untergang des Tempels) verbieten wollte, dann war der Widerspruch da; jetzt erst mußte derselbe in das Bewußtsein ihres Glaubens treten" (Weizsäcker, Das apost. Zeitalter d. chr. Kirche, S. 60).

War auch schon frühe die apostolische Missionsthätigkeit über Jerusalem hinausgegangen, nach der durch die Verfolgung veranlaßten größeren Verbreitung des Christentums, die die Entstehung christlicher Gemeinden nicht bloß in Samarien, sondern auch außerhalb desselben und die damit zusammenhängende Aufnahme von Nichtjuden in die christliche Gemeinschaft zur Folge hatte (Act. 8, 12; 10, 47. 48), trat die selbständige universelle, von dem Herrn teils bestimmter, teils unbestimmter ausgesprochene Bedeutung des Christentums, auch ohne daß sich die Reflexion mit voller Klarheit und Schärfe darauf gerichtet hatte, thatsächlich immer deutlicher hervor und drängte zu einer Entscheidung darüber, ob und wieweit an dem mosaischen Gesetz, an den alttestamentlichen Institutionen und an den Ordnungen der jüdischen Gemeinde festgehalten werden könne und solle. Da war zunächst ein Schwan-

Digitized by Google

ken bald nach der einen, bald nach der anderen Seite. Die verschiedenen Richtungen machten sich, um Trennungen und Spaltungen vorzubeugen, gegenseitig Zugeständnisse. Diese aber wurden mehr oder weniger in Frage gestellt durch die immer wiederkehrenden Prätensionen einer extremen Partei in der Urgemeinde, deren Einfluß sich auch Petrus eine Zeit lang nicht entziehen konnte, obwohl es ihm (Gal. 2, 15ff.) längst zum Bewußtsein gekommen war, daß das Gesetz und seine Beobachtung zur Rechtfertigung nicht ausreiche. Dieser unsichere Zustand des Hin- und Herschwankens lag in der Natur der Sache, so lange die Frage, um die es sich handelte, noch nicht zu einer prinzipiellen Entscheidung gelangt war.

Dazu ist es aber gekommen durch den Apostel Paulus, der durch die Stellung, die er in der christlichen Gemeinde einnahm, durch seine Berufung zum Heidenapostel, sowie durch seine Vergangenheit vorzugsweise darauf hingewiesen und durch seine hohe geistige Begabung besonders befähigt war, das Verhältnis des Neuen Bundes zum Alten Bund in ein klares Licht zu stellen und die daraus für den christlichen Glauben und das christliche Leben sich ergebenden Konsequenzen zu ziehen. Nach des Paulus Lehre hat das nach der Verheißung der Gnade gegebene Gesetz nach Gottes Willen die Aufgabe, die Sünde und das ganze Sündenverderben den Menschen zu offenbaren, in ihnen eine rechte Sehnsucht nach Erlösung vom Sündenverderben zu wecken und ihnen so ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* (Gal. 3, 24) zu werden, während ihm das Evangelium, dessen Kern die Verkündigung der nicht durch des Gesetzes Werke, sondern aus Gnaden allein durch den Glauben zu erlangenden Rechtfertigung ist, allein heilswirksam ist (Röm. 1, 16. 17; 3, 28). Obwohl aber Paulus es aufs nachdrücklichste betont, daß auf dem Wege des Gesetzes kein Heil für den Menschen zu finden ist (Röm. 3. Gal. 3), obwohl er einen ganz neuen Heilsweg, eine ganz neue Heilsordnung feststellt, nach der die Gerechtigkeit umsonst durch Gottes freie Gnade unter der Bedingung und durch Vermittelung des Glaubens, der keine menschliche Leistung, sondern das auf alles eigene Thun verzichtende unbedingte Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo ist, empfangen wird, obwohl ihm also das Gesetz durchs

Digitized by Google

Evangelium aufgehoben, Christus des Gesetzes Ende (τέλος νόμου Röm. 10, 4) ist, weist er doch dem vergeistigten und verklärten, nicht mehr von außen her kommenden, sondern sich innerlich mit dem Geist des Glaubigen vermittelnden Gesetz wieder eine Stelle innerhalb des Evangeliums zu und erkennt in diesem Sinne eine fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes als Sittengesetzes an. Während das Gesetz für die noch nicht Glaubenden ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν sein soll, soll es für die Glaubigen ein Maßstab sein, mit dem sie fortwährend ihr christliches Leben zu messen haben, damit sie (Gal. 5, 13) durch die Freiheit dem Fleisch nicht Raum geben und fern von aller Selbstüberhebung in stets erneuter Buße immermehr in die Gemeinschaft mit Christo als der Quelle ihrer Rechtfertigung und Heiligung hineinwachsen (2 Kor. 5, 17. 19. 20). So hat der große Heidenapostel Paulus, „dessen Heilslehre im Grund nichts anderes ist als die nur in andere Lehrformen gekleidete dialektische Ausführung der Jesusgedanken, indem ihre Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben dem Zugesprochenwerden des Himmelreichs an die geistlich Armen und ihr endliches Gerichtet- und Errettetwerden dennoch auf Grund der Werke (der Heiligung), der Forderung der höchsten sittlichen Gerechtigkeit in der Bergpredigt entspricht“ (Beyschlag, Das Leben Jesu, Bd. I, S. 351), den Judaismus in der christlichen Gemeinde endgültig überwunden und dem Christentum als Weltreligion Bahn gebrochen.

Digitized by Google

4.

Apollinarios' von Laodicea Dialoge „Über die heilige Dreieinigkeit“.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Daß Apollinarios von Laodicea sich zur Darlegung seiner Ansichten und zur Bekämpfung seiner Gegner auch der Form des Dialogs bedient hat, ist aus den bei Justinianus [1]) und Leontios [2]) uns aufbehaltenen Bruchstücken klar ersichtlich. Dieselben verdanken ihre Erhaltung lediglich dem Umstande, daß sie einem größeren Zusammenhange als Belegstellen entnommen wurden für Lehren, in denen eine Besonderheit der Theologie des Apollinarios ausgeprägt erschien. Sie gehören somit sämtlich einer Zeit an, in welcher Apollinarios bereits angefangen hatte, mit seinen auf die folgerichtige Ausgestaltung der Vorstellungen von der Person Jesu Christi bezüglichen Sonderlehren hervorzutreten und sich mehr oder weniger von der herkömmlichen Kirchenlehre zu entfernen. Daß andere Schriften dieses bedeutendsten Lehrers des vierten Jahr-

---

1) Iustinian. Contra Monophys. (Mai, Script. vet. nov. coll. VII, 310): *Εἶτα πάλιν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ ὅτι θεὸς ἔνσαρκος ὁ Χριστός, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν τὸν διάλογον ποιούμενος, ἐπερωτηθεὶς „Τί οὖν; οὐχὶ καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ Χριστός; ἢ θεὸν σὺ λέγεις τὸν Χριστόν, ἀρνούμενος αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον εἶναι“; λέγει τάδε· „Οὐκ ἐν δύο οὐσίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ“.*

2) Leont. Adv. fraud. Apollinarist. (Mai, Spicil. Roman. X, 2, 145): *Πάλιν ἐν διαλόγῳ, οὗ ἡ ἀρχὴ „Θεὸν ἢ ἄνθρωπον λέγεις τὸν Χριστόν“; μετ' ὀλίγα τὰ πρῶτα ἐρωτησάντος τοῦ δι' ἐναντίας „Καὶ πῶς τὸ σῶμα θεὸς καὶ δημιουργὸς καὶ δεσπότης“; ἀπεκρίνατο εἰπὼν „Ὅτι θεοῦ σῶμα καὶ δημιουργοῦ καὶ δεσπότου τὴν ἑνότητα ἔχον, ἣν οὐχ εὑρήκαμεν οὖσαν ἀνθρώπου πρὸς θεόν“.*

Digitized by Google

hunderts, die einer Zeit entstammen, in welcher er als Vorkämpfer der rechtgläubigen Lehre, als schneidiger Verteidiger des Nicänums in der ersten Reihe der Kämpfer stand, ob seiner dialektischen Gewandtheit und Schärfe von Freund und Feind bewundert, teils verschollen, vielfach aber noch unter fremden Namen uns erhalten sind, das habe ich selbst an mehreren hervorragenden Beispielen bewiesen. Das Maß des auf diesem Gebiete Erreichbaren scheint mir aber noch nicht erschöpft zu sein.

Apollinarios war übereinstimmender Überlieferung zufolge der tüchtigste Verteidiger des Nicänums, der erste, welcher, auf diesem Bekenntnis fußend, die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes entwickelte und begründete. Sollten gerade seine auf die Rechtfertigung und Durchbildung der Dreieinigkeitslehre und der Lehre vom heiligen Geiste bezüglichen Schriften verloren gegangen sein, Schriften, denen die rechtgläubige Kirche, auch nachdem sie sich längst von ihrem alten schriftgewaltigen Vorkämpfer gesegneten Andenkens in den Tagen des arianischen Streits und Haders voller Abscheu abgewendet und ihn samt seinen Anhängern aus ihrer Gemeinschaft hinausgewiesen, fort und fort doch unbedingt zu lebhaftem Danke verpflichtet blieb? Ich kann mich angesichts der eben erwähnten, wiederholt von mir gemachten Erfahrungen zu dieser Annahme nicht entschließen.

Wo sind diese Schriften des Apollinarios geblieben? Sein glänzendes Werk „Für die Wahrheit oder Ermunterungsschrift an die Hellenen“, nicht minder das „wider Eunomios“, beide aus den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts, und die etwas später anzusetzende Schrift „Über die Dreieinigkeit“ glaube ich glücklich entdeckt und als echte Werke des Laodiceners erwiesen zu haben [1]), das erste und dritte fälschlich mit dem Namen des Blutzeugen Justinus versehen, das zweite irrtümlich mit unter den Schriften des Basileios und zwar als Anhang zu dessen Büchern gegen Eunomios überliefert. Lag der bewußten Fälschung bei der ersten Schrift — und an eine solche haben wir, wie ich oft schon hervorgehoben, bei den Werken des Apollinarios durchaus in allen Fällen

1) In der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VII, XI und VI.

Digitized by Google

zu denken — offenbar die Erwägung zugrunde, daß eine Schutzschrift für das Christentum, die für dasselbe warm und begeistert eintritt, ohne Schwierigkeit Justinus, dem bewährten alten Verteidiger der christlichen Religion, sich zuweisen lasse; so hielt sich auch der Fälscher, welcher der Schrift des Laodiceners wider Eunomios Basileios' Namen vorsetzte, auf derselben Linie: Apollinarios wird uns als — naturgemäß erster — Streiter gegen Eunomios von Philostorgios (VIII, 12) und Hieronymus (De vir. ill. CXX) genannt. Sollte mit dieser einzigen Schrift des Apollinarios gegen die arianische Theologie sein Kampf gegen dieselbe beschlossen gewesen sein, auf ihr der Ruhm des Verteidigers des Nicänums schließlich allein beruhen, während doch Athanasios mehrere Bücher der Bestreitung der Gegner widmete, die weit umfangreicher sind als jene, und auch die Schriften anderer seiner Gesinnungsgenossen, wie der beiden Gregorios, was den Umfang ihrer Streitschriften gegen die Arianer angeht, des Apollinarios Werk gegen Eunomios bei weitem übertrafen? Niemand giebt uns auf diese Frage eine Antwort. Kein Geschichtschreiber, keiner der sonstigen Schriftenkundigen des Altertums nennt oder erwähnt derartige Schriften des Apollinarios, und der vom Presbyter Anastasios[1]) angeführte *Πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου*, welcher unzweifelhaft in der vom apollinaristischen Bischof Timotheos von Berytus, hauptsächlich zur Verherrlichung des Apollinarios geschriebenen Kirchengeschichte seine ursprüngliche Stelle hatte, scheint für uns unwiderbringlich verloren. Wir müssen auf anderem Wege dieser Frage beizukommen suchen. Wenn apollinaristische Fälscher auch Athanasios' Namen verwendeten und, soviel bis jetzt bekannt, wenigstens in einem Falle eine Schrift ihres Meisters, das aus dessen Briefe an Kaiser Jovianus vom Jahre 363 schon im Anfange des fünften Jahrhunderts herausgenommene Bekenntnis, mit Erfolg als ein Werk des berühmten Alexandriners in Umlauf brachten, so daß selbst Kyrillos und die ephesinische Kirchenversammlung 431 die Täuschung nicht erkannt haben: so werden Gründe

---

1) In der bei Mai, Script. vet. nov. coll. VII, 16ᵇ mitgeteilten Schrift desselben Patrum doctrina de Verbi incarnatione.

Digitized by Google

der Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, daß unter den fälschlich mit Athanasios' Namen überlieferten Schriften noch andere vorhanden sind, die Apollinarios zum Verfasser haben, ohne daß unmittelbare Anführungen in dem uns überlieferten Schrifttum des klassischen kirchlichen Altertums auf dieses Verhältnis hinweisen und damit uns in den Stand setzen, den richtigen Weg einzuschlagen.

Von diesen Erwägungen geleitet, ging ich an eine Durchmusterung jener sieben Dialoge, die in den Handschriften teils ganz ohne Namen stehen, teils dem Athanasios, teils Maximus Confessor zugeschrieben werden. Alle sieben nahm Garnier für Theodoretos in Anspruch, während, soweit ich sehe, Möller bisher der einzige gewesen ist, der es offen ausgesprochen, daß die sieben Dialoge weder von Theodoretos noch von den beiden anderen herrühren können [1]). Garniers Ausführungen auch heute noch an dieser Stelle einfach wiederzugeben, wie es vor über 100 Jahren die letzten Herausgeber der gesamten Werke des Theodoretos, Nössélt und Schulze noch für nötig hielten, erscheint mir zwecklos. Während Garniers Nachweis, daß Athanasios der Verfasser der Dialoge nicht sein kann, ebenso wenig aber auch Maximus Confessor durchaus gelungen ist, muß der Versuch, Theodoretos als Verfasser aller sieben Stücke zu erweisen, als völlig verfehlt bezeichnet werden. Aufgefallen ist mir, daß Caspari, vielleicht durch das Ansehen Petaus, Combefis, Dupins bestimmt, die Abfassung der Dialoge durch Maximus Confessor (gest. 662) als wahrscheinlich bezeichnet [2]), und daß Harnack diese Behauptung Casparis einfach wiederholt hat [3]). Von einer einheitlichen Abfassung kann nämlich gar keine Rede sein, und es ist höchst verwunderlich, daß Garniers Versuch, die Einheit des Verfassers zu beweisen, bis in unsere Tage für bare Münze ge-

---

1) Möller in seinem Aufsatz über Theodoretos in Herzogs Realencykl. Bd. XV (2. Aufl.).

2) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879), S. 42, Anm. 18.

3) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, S. 186, Anm. 1.

Digitized by Google

nommen ist. Schon rein äußerlich tritt unter den Dialogen ein augenfälliges Mißverhältnis in ihrem Umfang hervor. Während die ersten drei, welche in Henricus Stephanus' Ausgabe vom Jahre 1570, sowie in derjenigen der Benediktiner (Bd. II, S. 472 ff.) und in Garniers' Theodoretos (bei Schulze-Nösselt, Bd. V, S. 916 ff.) immer dieselbe Stelle einnehmen, bei weitem über die Hälfte des Gesamtumfangs aller ausmachen, d. h. in der zuletzt angeführten Ausgabe 116 Seiten füllen, entfallen auf die vier anderen Dialoge ebendaselbst nur 79 Seiten, d. h. 37 Seiten weniger. Die ebendaselbst an 6. und 7. Stelle befindlichen Dialoge gegen die Apollinaristen zählen in den zuerst genannten beiden Ausgaben als 4. und 5. Dialog, während die in der Garnierschen Theodoretos-Ausgabe an 4. und 5. Stelle abgedruckten Dialoge gegen die Pneumatomachen (Macedonianer) in der Benediktiner-Ausgabe den Schluß bilden (der erste Dialog von diesen beiden [4.] fehlt bei Stephanus überhaupt). Dieses Schwanken und diese Verschiedenheit in der Anordnung der Schriften scheint mir nicht zufällig zu sein; sicher haben wir daran ein Kennzeichen und einen Fingerzeig für die Geschichte der Überlieferung der Schriften. Die drei ersten Dialoge treten danach als der feste Kern hervor, an welchen sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedener Anordnung gleichartig erscheinende Schriften angesetzt haben. Diesen äußeren Gründen treten innere bestätigend zur Seite.

Der Orthodoxe im 6. und 7. Dialoge gegen die Apollinaristen ist ein wesentlich anderer als in den ersten dreien, so daß diese beiden Werke, zumal wir auf Schriften aus sind, die möglicherweise Apollinarios selbst zum Verfasser haben, für unsere Betrachtung von vornherein in Wegfall kommen. Aber auch von dem 4. und 5. Dialoge werden wir absehen müssen, da sie in Anlage und Durchführung ganz anders geartet sind als die ersten drei. Schon äußerlich steht der fünfte, nur wenige Seiten füllend, gegen alle anderen erheblich zurück, die Eigenart des vierten tritt gleich im Eingang hervor. Bewegt sich die Untersuchung der ersten drei in geschickt geknüpfter und lebhaft geführter Wechselrede, deren Gepräge in allen unverkennbar das nämliche ist, so hebt der 4. Dialog steif und schulmeisterlich an: *Ἀπεστείλαμεν τῇ σῇ συνέσει τὸ*

Digitized by Google

παρὸν σύνταγμα ὑπὲρ τοῦ ἀναγνόντα σε δοκιμάσαι καὶ τὰ παρὰ τῶν αἱρετικῶν, τῶν τὰ Μακεδονίου φρονούντων, εἰρημένα καὶ τὰ παρ᾽ ἡμῶν ἀντιτεθέντα. τὰ μὲν οὖν ὑπ᾽ ἐκείνων τεθέντα ἐν τῷ σχεδαρίῳ ταῦτά εἰσιν. Darauf folgt nun eine Untersuchung in 20 Kapiteln, von denen die ersten zehn eigentlich nicht als Gespräch bezeichnet werden können. Der Verfasser stellt nämlich immer einen der in der ihm vorliegenden gegnerischen Schrift enthaltenen Sätze des Macedonianers voran, worauf die zum Teil sehr umfangreiche Entgegnung folgt, mit dem fast regelmäßig wiederkehrenden Eingangswort *καὶ ἡμεῖς πρὸς αὐτόν* oder einer ganz ähnlichen Wendung. Geschickt ist das nicht. Erst im 11. Kapitel erinnert sich der Verfasser seiner Aufgabe, die er vor hat, und beginnt nun: *Ἐπειδὴ δὲ προεπηγγειλάμεθα δεικνύναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς αὐτῆς φύσεως ὂν πατρὶ καὶ υἱῷ, ἀκολούθως διάλογον ἐκ δύο προσώπων ἐνστησάμενοι, τοῦτο δεῖξαι σπουδάσωμεν σὺν εὐμενείᾳ αὐτοῦ τοῦ πνεύματος. συντυχόντες τινὶ τῶν τὰ αὐτὰ τῷ γράψαντι τὸ σχεδάριον φρονούντων, ἔφημεν οὕτως.* Und jetzt erst folgt das wirkliche Gespräch.

Ganz anders liegt die Sache bei den drei ersten Dialogen. Deren innere Zusammengehörigkeit und einheitliche Abfassung ist, soviel ich habe ermitteln können, eigentlich niemals wirklich in Zweifel gezogen. Von der Überlieferung des Altertums sind wir allerdings vollständig im Stiche gelassen. Kein Hieronymus, kein Photios erleuchtet uns die verschlungenen Pfade, welche aus dem gelehrten Wissen des Altertums in das des Mittelalters hinüberleiten, und die Handschriften geben keinerlei sicheren Anhalt. In dem Codex, aus welchem Beza die ersten fünf Dialoge ins Lateinische übertrug, waren die ersten vier Athanasios zugeschrieben, doch war dem ersten die Randbemerkung beigefügt: *τὸν παρόντα διάλογον οἱ μὲν Ἀθανασίου, οἱ δὲ Μαξίμου εἶναι λέγουσιν.* Der jetzt in der Vaticana befindliche Cod. Palat., der beste von allen, weist bei den ersten drei Dialogen keinen Verfassernamen auf. Die Aufschrift des ersten lautet: *Ἀνομοίου ἤτοι Ἀρειανίστου ἀντιλογία μετὰ ὀρθοδόξου,* der zweite ist ohne eine solche, beim dritten steht am Rande: *τοῦ ἁγίου Μα-*

Digitized by Google

ξίμου, der vierte ist überschrieben: *τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου πρὸς Ἀπολλινάριον διάλεξις*, der fünfte: *τοῦ αὐτοῦ Ἀπολλιναρίστου κεφαλαίωσις καὶ Γρηγορίου ἐπισκόπου*, die beiden letzten tragen des Athanasios Namen. Die in den ersten Ausgaben sich findenden Überschriften sind beachtenswert. Die Pariser Athanasios-Ausgabe (II, 472) bezeichnet den ersten Dialog als *Διάλογος πρῶτος περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*, mit dem auch in Henricus Stephanus' Ausgabe sich findenden Zusatze: *ἐν ᾧ διαλέγονται Ὀρθόδοξος καὶ Ἀνόμοιος Ἀρειανιστής*, desgleichen den zweiten als *Διάλογος δεύτερος περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*, gleichfalls mit dem Anhängsel: *ἐν ᾧ διαλέγονται ὁμοίως Ὀρθόδοξος καὶ Ἀνόμοιος Ἀρειανιστής*, der dritte scheint ursprünglich als *Διάλογος τρίτος περὶ τῆς ἁγίας τριάδος* überliefert zu sein, Stephanus und die Benediktiner fügen als Unteraufschrift hinzu: *ἐν ᾧ αἱρετικοῦ φρονοῦντος τὰ τοῦ πνευματομάχου Μακεδονίου ἀντίθεσις πρὸς Ὀρθόδοξον*. Demzufolge werden die drei Dialoge wohl die schlichte Gesamtaufschrift getragen haben: *Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*.

Von den mittelalterlichen Griechen irgendeine zuverlässige Auskunft zu erwarten, ist eine vergebliche Hoffnung. Ihnen lagen die Handschriften schon in dem ungenügenden Zustande vor, wie wir sie teilweise jetzt noch kennen, d. h. entweder mit keinem oder mit einem der beiden Namen Athanasios oder Maximus versehen; auch sind sie, wie zahlreiche Beispiele beweisen, der großen schriftstellerischen Hinterlassenschaft ihres Volkes gegenüber nur in sehr beschränktem Maße mit der Gabe der Unterscheidung versehen gewesen. Zudem scheinen in den von Garnier daraufhin durchstöberten Werken mittelalterlicher Griechen überhaupt nur zwei Dialoge, der erste und dritte, angeführt worden zu sein. Wenn nun der erstere von Georgios Metochita und auch von Johannes Beccos dem Athanasios beigelegt wird, der letztere von Andreas Komateros und Demetrios Kydonios zwar dem Maximus Confessor, von Beccos aber drei- oder viermal dem Athanasios, so hat diese Anführung genau denselben Wert, als wenn Marcus von Ephesus auf der Kirchenversammlung zu Florenz eine Stelle aus der Schrift des Basileios

Digitized by Google

wider Eunomios anführt, und zwar dem sogenannten vierten Buche desselben angehörig. Von letzterer Schrift habe ich aber bewiesen, daß sie Apollinarios von Laodicea zum Verfasser hat. Dieselben Gründe nun, welche dieses Werk in die Gefolgschaft der Bücher des Basileios wider Eunomios haben geraten lassen, dorthin aber höchst wahrscheinlich zielbewußt von Schülern des Apollinarios geleitet, dieselben haben sicherlich wohl auch bestimmend mitgewirkt für den Umstand, daß die ersten drei Dialoge von der heiligen Dreieinigkeit frühzeitig an der Überlieferung der Werke des Athanasios teilgenommen haben und lange für Werke desselben gehalten worden sind. Um dieses Sachverhalts willen halte ich es im voraus bereits für sehr wahrscheinlich, daß diese drei Dialoge echte Werke des Apollinarios von Laodicea sind. Und es wird nunmehr meine Aufgabe sein, für diese Behauptung, soweit dies überhaupt bei dem Stande der Überlieferung noch möglich ist, den Beweis zu erbringen.

Gehen wir von allgemeinen Erwägungen aus, die uns vielleicht dazu führen, Ort und Zeit der Abfassung jener drei Schriften etwas bestimmter zu umgrenzen.

Im ersten Dialog (S. 922) erwähnt der Orthodoxe u. a. die Bezeichnung „Ebenbild seines Wesens" (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) vom Sohne und antwortete auf die Frage des Gegners: „Wo steht das geschrieben, daß der Sohn Ebenbild des Wesens ist?" — „Beim Apostel Paulus im Hebräerbrief." — „Der ist kirchlich nicht anerkannt" (*Οὐκ ἐκκλησιάζεται*). Darauf der Orthodoxe: *Ἀφ᾽ οὗ κατηγγέλη τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ, Παύλου εἶναι πεπίστευται ἡ ἐπιστολή. καὶ μετ᾽ αὐτῆς εἰσιν ἐπιστολαὶ ιδ᾽ αἱ πᾶσαι τοῦ Παύλου.* Die gleiche Beziehung und Bezeichnung findet sich im zweiten Dialog S. 963 (*ὅτι γὰρ τῆς οὐσίας εἰκὼν ὁ υἱός, ὁ ἀπόστολος εἶπεν „Ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως"*) und S. 968. Da haben wir die 14 Paulusbriefe, den Hebräerbrief mit eingeschlossen. Zwei Seiten weiter (S. 924) beruft sich der Orthodoxe mit der Anführung *καὶ ἐν ταῖς καθολικαῖς ἐπιστολαῖς γέγραπται* auf 2 Petr. 1, 4 und S. 948 auf 2 Petr. 2, 4 eine Stelle, welche Apollinarios u. a. gegen Eunomios (S. 296 D) be-

Digitized by Google

nutzt. Im dritten Dialog endlich (S. 1007) findet sich Apok. 19, 10 angeführt. Diese Schriftbeziehungen gestatten den Rückschluß, daß der Verfasser dem alexandrinischen Schriftkanon folgte, wie ihn Athanasios im 39. Festbriefe vom Jahre 365 mitteilt, in welchem die 7 katholischen Briefe, 14 Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief) und Offenbarung Johannis verzeichnet sind [1]). Nicht minder aber dürfen wir auf Übereinstimmung mit dem syrischen Schriftkanon schließen. Zwar fehlt dem von Credner allerdings für mehr als verdächtig erklärten [2]) 60. Kanon der Synode von Laodicea, ums Jahr 360, die Offenbarung Johannis, während sich die 7 katholischen Briefe und die 14 Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief) finden; und auch die altsyrische Übersetzung, die sogenannte Peschito, läßt die Offenbarung Johannis aus. Das kann aber unser Urteil nicht bestimmen, denn „die auf uns gekommene Peschito kann recht gut" — wie Hilgenfeld ausführt — „aus einer umfassenden syrischen Übersetzung durch die Theologie von Antiochien erst zurecht gemacht worden sein. Und wie es sich auch hiermit verhalten möge, Ephräm und seine syrische Bibelübersetzung verwehren es uns, der syrischen Kirche die Johannes-Apokalypse von vornherein abzusprechen" [3]). Diese Behauptung Hilgenfelds kann ich durch die demselben noch nicht bekannt gewesene Thatsache stützen und bekräftigen, daß Apollinarios in Wirklichkeit sich der Johannes-Apokalypse in seiner Schrift wider Eunomios (S. 292 D: Apok. 1, 5) bedient hat, ebenso wie der Verfasser des dritten Dialogs (S. 1007: Apok. 19, 10).

Im zweiten Dialog wehrt sich der Anomöer gegen des Orthodoxen feine Anspielung auf Aetios' Namen, der Begriff des Ungewordenen (*τὸ ἀγένητον*) sei Erfindung eines fliegenden Adlers, der nach Beute späht (Hiob 9, 26), dessen feste Spur nicht zu finden, mit den Worten: „Nun so nimm den Brief des Aetios und antworte auf ihn." — „Lies ihn selbst vor", fordert dagegen der Orthodoxe. „Es sind auch Erläuterungen (*σχόλια*) des Euno-

1) Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament (Leipzig 1875), S. 124.

2) Hilgenfeld a. a. O., S. 120.

3) Hilgenfeld a. a. O., S. 112. 113.

Digitized by Google

mios bei demselben", fügt jener hinzu. „So lies auch sie vor", entgegnet der Orthodoxe. Diese Scholien des Eunomios (*ὅτι ἡ θέλησις καὶ ἡ βούλησις οὐ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ τοῦ θεοῦ*) folgen nun zunächst, und das Gespräch dreht sich um sie, bis (S. 965) der Anomöer Aetios' Brief mitteilt. Derselbe findet sich bei Epiphanios (Haer. LXXVI) an zwei Stellen (S. 924 und 931). Aetios klagt darin über Verfolgung, die er vonseiten der Chroniten (*διωγμοῦ ὑπὸ τῶν χρονιτῶν*) zu erleiden habe und über erhebliche Fälschung seiner Schriften durch jene. Sed cur *Χρονίτας* vocat eos a quibus damnatus est, nimirum Arianos ipsos? fragt Petau in den Erläuterungen zu der Stelle des Epiphanios. Seine Antwort lautet: Epiphanius quidem in responsione, dum *Χρονιτῶν* vocabulum in ipsos retorquet Anomoeos aitque catholicam ecclesiam temporalem dici non posse, quod ab aeterno fuerit, ita videtur accepisse, quasi *Χρονίτας* adversarios suos Aëtius appellaverit, quod illorum fides nova esset ac nupera. Hoc utrum intellexerit Aëtius, non facile dictu est. An potius *Χρονίτας* dixit, hoc est temporarios minimeque stabiles neque in suscepta fide constantes, qui ad imperatoris nutum et gratiam sese ac credulitatem suam accommodarent? Was Aetios gemeint, ist vielleicht leichter aus unserem zweiten Dialoge zu ermitteln. Nach Verlesung des Briefes durch den Anomöer entgegnet der Orthodoxe (S. 965): *Μὴ καυχῶ διωχθείς, εἴγε ἐδιώχθης, ἐδιώχθησαν γὰρ παρὰ τοῦ υἱοῦ καὶ οἱ ποιοῦντες τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ οἶκον ἐμπορίου. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἄρα τὸ διώκεσθαι πάντως ἐπαινετόν. [οὐ διὰ τοῦτο ἡμᾶς χρονίτας ὠνόμασε, διότι ἀπὸ χρόνου τὴν ἀρχὴν τῆς πίστεως ἔχομεν· οὐκ, ἀλλ' ἐπειδὴ γεννᾶσθαι λέγομεν ἐκ τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν. τὸ δὲ γεννᾶσθαι τοῖς Ἀρειανοῖς χρονικόν.] τίνας δὲ λέγεις χρονίτας; τοὺς ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων μέχρι καὶ σήμερον αἰνοῦντας πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα; ἢ τοὺς ἀπό σου τοὺς χθὲς καὶ σήμερον φανέντας καὶ αἵρεσιν ἔχοντας, ἐάσαντας τὸ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἅγιον ὄνομα, καὶ ἐπαιρομένους κατ' αὐτοῦ τοῦ διδάξαντος βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ νομίζοντας ἑαυτοὺς εἶναι σοφωτέρους τοῦ*

Digitized by Google

τὸν πατέρα καὶ ἑαυτὸν υἱὸν διδάξαντος; δῶμεν δὲ ὅτι παρενθήκας καὶ ἀφαιρέσεις τινές ποτε τῇ παρά σου γραφείσῃ πονηρίᾳ πεποιήκασι· νῦν τί λέγεις; ἢ τί πλεῖον ἐπινοεῖς βλασφημίας, ἀνόμοιον λέγων κατ' οὐσίαν τὸν υἱόν; ἔχεις τι πλέον τούτου εἰπεῖν; — Hoffentlich bedarf es keines Beweises, daß die in Klammern gesetzten Worte, welche in den frühesten Ausgaben fehlen und erst durch Schulze aus der Benediktiner-Ausgabe des Athanasios hier eingeschaltet worden sind, nichts weiter als eine vielleicht von Epiphanios' Darstellung abhängige Randbemerkung sind, durch welche der Zusammenhang in ungehöriger und störender Weise unterbrochen wird. Sodann erfahren wir aus dem Folgenden, daß dasjenige, was Petau als Meinung des Epiphanios betreffs der χρονῖται erschloß, im wesentlichen das Richtige trifft. Aetios, der strenge Arianer, meint ehemalige Gesinnungsgenossen, die den Wünschen der Machthaber entsprechend und den jeweiligen Zeitverhältnissen schmiegsam sich anpassend, ihrer neugebackenen Überzeugung von heute und gestern her froh, den strengen, unbeugsamen Führer verlassen und sich nicht entblödet haben, ihn zu verketzern und zu verfolgen und die Werke seines Geistes zu ihren unlauteren Zwecken zu fälschen. In welche Zeit werden wir durch diese Äußerungen versetzt? Ich denke, Aetios' Schreiben nimmt deutlichen Bezug auf die ihm widerfahrene gehässige politische Verdächtigung durch Basileios von Ancyra, den Führer der Semiarianer, bei Constantius nach dem Sturze des Gallus im Jahre 354. Aetios ist auf Basileios' Betrieb damals von Constantius nach Pepuza in Phrygien verbannt worden, eine Maßregel, welche zwar durch die Hofbischöfe Ursacius und Valens wieder rückgängig gemacht wurde, jedoch mußte der strenge Arianer abermals kurz darauf, durch die Semiarianer, den unversöhnlichen Basileios von Ancyra und Georgios von Laodicea, wegen seines Bekenntnisses, welches dem Sohne die Wesensähnlichkeit mit dem Vater absprach, bei Constantius verklagt, in die von diesem verfügte Verbannung nach Mopsuhestia in Cilicien und von da nach Amblada in Pisidien gehen, wahrlich Grund genug für den unerbittlich folgerichtigen Aetios, über Verfolgung (διωγμός) vonseiten jener Mantelträger (χρονῖται) zu klagen. Wir stehen somit

10*

Digitized by Google

etwa am Ende der fünfziger Jahre. Doch gehen wir auf derselben Linie noch einen Schritt weiter.

In seinem Nachweise, daß Athanasios der Verfasser der Dialoge nicht sein könne, tritt Garnier dieser Frage näher. Er macht es den zuvor genannten mittelalterlichen Griechen, welche Athanasios als Verfasser nennen, zum Vorwurfe, daß sie ihre dogmatischen Gewährsmänner nicht sorgfältig genug gelesen, überhaupt wenig davon gewußt hätten, wann und bei welcher Gelegenheit die dort verhandelten Streitfragen aufgetaucht seien; sie hätten sonst einsehen müssen, daß die Frage nach dem *ἀγέννητον* und *γεννητόν* im Zeitalter des Athanasios kaum aufgeworfen und erörtert sei, da Aetios' Schriften von Eunomios noch nicht veröffentlicht worden seien; nach deren Erscheinen sei erbittert darüber gestritten. Diese Schriften, behauptet Garnier, erwähne Epiphanios als kürzlich veröffentlicht zu der Zeit, als er den Abschnitt seines Werkes gegen die Anomöer schrieb. „Er that dies aber“ — sagt er — „im Jahre Christi 375 oder auch 376. Denn er scheint drei Jahre auf die Ausarbeitung des Panariums verwendet zu haben, da er ja, Petaus Meinung zufolge, im 11. Jahre des Valens, d. h. 374 begann, im 12. d. h. 375 bis zur Mitte gelangte, wo er über die Kataphryger handelt. Aetios' Brief also, der im zweiten Dialog bekämpft wird, muß im Jahre 372 oder 373, ein oder zwei Jahre nach Athanasios' Tode, Petaus Zeitrechnung entsprechend, zu Konstantinopel veröffentlicht sein.“ Über den Irrtum Garniers hinsichtlich des Todesjahres des Athanasios brauchen wir nicht zu reden, auch nicht über die von Petau in zutreffender Weise erläuterten Zeitangaben des Epiphanios über Beginn und Fortgang seiner schriftstellerischen Arbeit. Dagegen ist die Behauptung, Epiphanios rede von Aetios' Schriften als kürzlich veröffentlichten, durchaus hinfällig. Ich habe eine derartige Äußerung bei Epiphanios nicht zu entdecken vermocht, da die einzigen auf Aetios' Schrift bezüglichen Worte des Epiphanios, da, wo er dieselbe einführt, um sie seinem Werke einzuverleiben (Haer. LXXVI, 10, S. 924: *Ὅλον δὲ διόλου τὸ δοκοῦν αὐτοῦ πονημάτιον τὸ εἰς ἡμᾶς ἐλθὸν ἐν πρώτοις κατέταξα, ἵνα ἀπ' αὐτοῦ ποιησώμεθα πρὸς αὐτὸν τὴν λοιπὴν ἀνατροπὴν τῆς*

Digitized by Google

διαλέξεως), nichts weiter enthalten als die Thatsache, daß jene kleine Schrift des Aetios — von mehreren ist da nirgends die Rede, ebenso wenig von einer Veröffentlichung vonseiten des Eunomios — dem Epiphanios in die Hände geraten ist. Wann? darüber fehlt jede Andeutung. Epiphanios scheint auch in diesem Punkte außerordentlich mangelhaft unterrichtet gewesen zu sein, Eunomios wird nur (a. a. O. S. 992) einmal beiläufig als Schüler des Aetios und als noch lebend erwähnt (*ὁ τούτων διάδοχος Εὐνόμιός τις ψευδονύμως καλούμενος, ἔτι καὶ δεῦρο περιὼν τῷ βίῳ*); von den Schriften desselben und seiner Bekämpfung durch Apollinarios von Laodicea in der ersten Hälfte der sechziger Jahre scheint ebenso wenig Kunde zu ihm gedrungen zu sein, wie von des Laodiceners sonstigen zahlreichen Schriften, da er den Apollinarismus (Haer. LXXVII) nur auf Grund mündlicher Berichte und im persönlichen Verkehr mit Apollinarios' antiochenischem Freunde Vitalios gewonnener Eindrücke und Überzeugungen bestreitet. Ungefähr in dieselbe Zeit wie Apollinarios' *Ἀντιρρητικός* gegen den *Ἀπολογητικός* des Eunomios, vielleicht noch ein wenig früher, fallen auch unsere Dialoge. Da war die Streitfrage über das *ἀγέννητον* und *γεννητόν* eine brennende, was Garnier wohl hätte wissen können.

Eine genauere Zeitbestimmung werden wir erst gewinnen, wenn wir den Anfang des dritten Dialogs schärfer auf seinen Inhalt ansehen, als dies bisher der Fall gewesen ist. Der dritte Dialog beginnt (S. 991) mit der Frage des Macedonianers: „Wo steht geschrieben, daß der Geist Gott ist?" und auf dieselbe kommt der Fragende im Verlaufe des Gesprächs immer wieder zurück (S. 1008, 1009, 1012, 1022). Sie trifft fort und fort die schwache Seite der Sache, wie u. a. aus Gregorios' von Nazianz Darlegungen besonders deutlich erhellt, denn es hapert thatsächlich mit dem Schriftbeweis [1]). Jener Fragende beruft sich auf seine Übereinstimmung mit dem seligen Lukianos. Ebendieselbe nimmt aber der Orthodoxe auch für sich in Anspruch, doch tadelt er seinen Gegner, daß er das Glaubensbekenntnis der 318 Väter von Nicäa

1) Ullmann, Gregorius von Nazianz, S. 263 ff., besonders S. 272. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, S. 281.

Digitized by Google

verwerfe, um einem anderen, dem des Lukianos zuzustimmen. „Was verurteilst du denn an dem Bekenntnis des Lukianos?“ fragt der Macedonianer. „Ich verurteile den von euch gemachten Zusatz“, lautet des Orthodoxen Antwort, „und ich vermag zu erweisen, daß dieser mit dem Bekenntnis im Widerspruch steht.“ — „Habt ihr denn nicht auch zum Nicänischen Bekenntnis etwas hinzugefügt?“ — „Gewiß; aber nichts demselben Widersprechendes.“ — „Nun, so habt ihr doch immerhin etwas hinzugefügt.“ — „Was damals gar nicht in Frage stand“, entgegnete der Orthodoxe, „das haben die Väter jetzt in frommer Weise erläutert, ihr aber habt mit eurem Zusatz eine Schlimmbesserung vorgenommen und lehrt auch so nicht dem Bekenntnis gemäß.“ Nichts hilft dem Gegner die erneute Versicherung: „Wir glauben so, wie Lukianos“; der Orthodoxe beweist ihm aus dem Bekenntnis des Blutzeugen das Gegenteil. Auf diesen Nachweis kommt es für unseren Zweck hier nicht an, auch nicht darauf, inwieweit Lukianos' Bekenntnis von seinen Schülern, die nach Philostorgios sämtlich als Freunde des Areios erscheinen, gefälscht worden ist. „Dieses Bekenntnis“ — sagt Harnack a. a. O. II, 186, Anm. 1 — „wird zwar von Athanasius (de synodis 23), Sokrates (II, 10) und Hilarius (de synod. 29) mitgeteilt, ohne den Ursprung von Lucian zu behaupten; allein Sozomenus berichtet, daß auch eine in Karien im Jahre 367 versammelte semiarianische Synode es als lucianisch anerkannt habe (VI, 12). Das Gleiche haben nach dem Verfasser der sieben Dialoge über die Trinität — wahrscheinlich Maximus Confessor — die Macedonianer gethan (Dial. III in Theodoreti Opp. V, 2, p. 991 sq. ed. Schulze et Nöss.). Auch die Semiarianer scheinen auf der Synode zu Seleucia im Jahre 359 das Bekenntnis dem Lucian zugeschrieben zu haben (s. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 42 f., n. 18). Da Sozomenus aber selbst den Ursprung von Lucian bezweifelt und auch sonst Gründe wider denselben aufgewiesen werden können, so wird man mit Caspari in dem Symbol eine Überarbeitung eines Bekenntnisses Lucians zu erkennen haben.“ Für uns ist jene durch gesperrten Druck hervorgehobene Äußerung des Orthodoxen von Wichtigkeit, wonach das Nicäum eben erst (νῦν!) sachgemäße

Digitized by Google

Zusätze erhalten hat. Welche Zeit ist damit gemeint? Garnier ist sofort mit der Antwort zur Hand [1]), daß es sich um die Zusätze handle, welche das Nicänische Bekenntnis im Lehrstück vom heiligen Geiste auf der Kirchenversammlung zu Konstantinopel 381 erfahren, so daß der Verfasser des dritten Dialogs erst nach 381 geschrieben habe. Dieser Schluß ist übereilt. Harnack hat nachgewiesen (a. a. O. S. 267, Anm. 1), daß die Synode von 381 kein neues Bekenntnis aufgestellt, sondern einfach das Nicänum aufs neue bekannt hat, ferner, daß aus den Jahren 381—450 keine einzige sichere Spur von dem Vorhandensein eines Bekenntnisses von Konstantinopel vorhanden, das aber erst nach 450 auftauchende Symbol schon älter als 374 ist und sich „aus inneren Gründen als eine nicänische Überarbeitung des Taufsymbols von Jerusalem (bald nach 362)" erweist. Durch Ermittelung dieser wichtigen Thatsachen sind wir unbedingt gezwungen, bei der Zeitbestimmung unseres dritten Dialogs von dem Jahre 381 abzusehen. Jene Äußerung des Orthodoxen versetzt uns vielmehr in das Jahr 362 oder 363. Die von Athanasios 362 zu Alexandria abgehaltene Kirchenversammlung war es nämlich, welche zuerst sich mit der Lehre vom heiligen Geiste befaßte, wie Sokrates (III, 7) ausdrücklich berichtet und durch Apollinarios in seinem zweiten Briefe an Basileios vom Jahre 362 in erwünschter Weise bestätigt wird [2]). Und gerade Apollinarios gebührt das Verdienst, die rechtgläubige Lehre vom heiligen Geiste in jenen Jahren zuerst umfassend dargestellt und begründet zu haben, früher noch als Basileios und die beiden Gregorios auf den Kampfplatz traten. Er hat dies in besonders eingehender Weise in seinem *Ἀντιρρητικὸς κατ᾽ Εὐνομίου* gethan, wie ich (a. a. O.) ausreichend bewiesen zu haben glaube, eine Thatsache, die bisher, wie mir scheint, noch

1) Dissertationis secundae appendix de dialogis adv. Arianos, Macedonianos et Apollinaristas § IV, 4, a. a. O. S. 429.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 119, Z. 34 ff.: *συνεισήγετο δὲ καὶ τὸ περὶ πνεύματος, ὡς ὑπὸ τῶν πατέρων ἐν τῇ αὐτῇ πίστει τῷ θεῷ καὶ τῷ υἱῷ κειμένου, ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ αὐτῇ θεότητι* (in meiner Abhandlung „Der Briefwechsel des Basilios mit Apollinarios von Laodicea").

Digitized by Google

nicht genügend beachtet worden ist. In jener Schrift ist Apollinarios der große Orthodoxe, von dessen Ruhm als Ketzerbestreiter noch ein schwacher Nachhall bis zu Hieronymus (Vir. illustr. CXX) gedrungen ist. Demselben Zwecke dient der dritte Dialog; wir werden ihn aus den angeführten Gründen in dieselbe Zeit versetzen müssen und kommen auf die Besonderheiten seiner Lehre noch später zurück. Es genügt vor der Hand, aus Zeugnissen, welche in den Dialogen selbst enthalten sind, als Abfassungszeit der drei Dialoge die erste Hälfte der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts erschlossen zu haben. Treten wir jetzt der Frage nach dem Verfasser näher.

Ich hatte behauptet, Apollinarios von Laodicea sei der Verfasser der drei Schriften. Ehe wir Lehren, Beweisstellen, Sprache und Darstellung genauer prüfen, will ich eine Beobachtung voranstellen, die mich beim Lesen u. a. in meiner Annahme besonders bestärkte.

Gregorios von Nazianz, der in seinen beiden Briefen an Kledonios den Apollinarismus bekämpft, klagt in dem zweiten aus den achtziger Jahren über die Zweideutigkeit der Ausdrücke in Vitalios' Glaubensbekenntnis. Er beschuldigt diesen bekannten Freund des Apollinarios und seine Anhänger in Antiochia der Fälschung des Begriffs der Menschwerdung, indem sie das Wort „er ward Mensch" nicht in dem Sinne verständen, „er war in dem Menschen vorhanden, den er sich umlegte", dem Schriftwort gemäß „er wußte wohl, was im Menschen war", sondern indem sie lehrten: „Er ging mit dem Menschen um und wandelte mit ihnen" und sich auf das Wort beriefen: „Danach ward er auf Erden gesehen und verkehrte mit den Menschen" [1]). Diese Stelle des Buches Baruch (3, 38) ist als Beweisstelle im Munde des Vitalios be-

1) Greg. Naz. Epist. II ad Cledon. 4: *Τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως κακουργοῦσι φωνήν, τὸ ἐνηνθρώπησεν οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ γέγονε, ὃν ἑαυτῷ περιέπηξεν, ἐξηγούμενοι, κατὰ τὸ εἰρημένον· „αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ", ἀλλ' ἀνθρώποις ὡμίλησε καὶ συνεπολιτεύσατο λέγοντες καὶ διδάσκοντες, καὶ πρὸς ἐκείνην καταφεύγοντες τὴν φωνήν, τὴν „μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη" λέγουσαν.*

Digitized by Google

zeichnend; er muß sich wiederholt auf sie als eine entscheidende berufen haben [1]). Selbstverständlich ist die Benutzung dieser Stelle nicht eine Erfindung des Vitalios. Derselbe lehrte vielmehr nur das, was sein Freund und Meister Apollinarios mündlich und schriftlich vorgetragen. Wir müßten demgemäß erwarten, in den Bruchstücken des Apollinarios, soweit sie bei Gregorios von Nyssa, Theodoretos und Leontios uns erhalten sind, irgendwo auf diese Baruchstelle zu stoßen. Das ist aber nicht der Fall. Nur in Apollinarios' Schrift wider Eunomios findet sich ein einziger Hinweis auf Baruch 3, 36 (S. 294 c: *εἰπὼν οὖν ὁ Ἱερεμίας περὶ τοῦ υἱοῦ „οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν“ μείζονα καὶ τοῦ πατρὸς εἶπεν;*), die Stelle aber in ihrem vollen Wortlaut und Zusammenhang (3, 36—38) [2]) treffen wir im dritten Dialoge (S. 1001): *καὶ ὁ Ἱερεμίας λέγει „οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν. ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακὼβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ. μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστράφη“. εἰ δὲ οὗτος ὁ ἐπὶ γῆς ὀφθεὶς ἐστὶν ὁ θεὸς ἡμῶν,* — lautet die daran geknüpfte Schlußfolgerung — *καὶ οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν· μία ἄρα θεότης πατρὸς καὶ υἱοῦ.* Das sagt der Orthodoxe dem Macedonianer. Dürfen wir da nicht, die gegebenen Thatsachen sinngemäß und sachgemäß verbindend, ohne weiteres folgern, der Orthodoxe sei kein anderer als Apollinarios, der bis gegen das Ende der siebziger Jahre als hervorragendster Lehrer und Vertreter der rechtgläubigen Lehre und ausgezeichnetster Schriftausleger in hohem Ansehn stand?

Gerade an die letztere Thatsache möchte ich gleich hier noch

---

1) Genaueres habe ich zu geben versucht in meiner Abhandlung „Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntnis“ in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1888, S. 186—201, wiederabgedruckt in meinen „Gesammelten patristischen Untersuchungen“ (Altona u. Leipzig, A. C. Reher, 1889), S. 78—102.

2) Es scheint mir der Erwähnung wert zu sein, daß auch Priscillianus, der uns jüngst erst neu geschenkte Kirchenlehrer (Corp. script. eccles. latin. vol. XVIII, rec. G. Schepss, Vindobonae MDCCCLXXXIX), sich auf eben diese Stelle wiederholt beruft (a. a. O. 5, 18; 37, 27; 49, 10; 67, 3).

Digitized by Google

eine andere Beobachtung knüpfen. Aus dem ersten Briefe des Basileios an Apollinarios erhellt deutlicher, als wir dies irgendwo anders wahrnehmen können, das hohe wissenschaftliche Ansehn, dessen sich Apollinarios besonders als Schriftausleger schon im Anfange der sechziger Jahre erfreute. Der jugendliche Basileios wendet sich vertrauensvoll an den großen laodicenischen Lehrer um Auskunft und sachgemäße Begründung des *ὁμοούσιον* [1]). Ganz ähnlich erscheint die Stellung des Orthodoxen im dritten Dialog. Auf des Gegners Frage (S. 1026) nach einer Stelle der Heiligen Schrift, wo von einem Schaffen seitens des heiligen Geistes die Rede ist, verweist der Orthodoxe auf die Stelle des Propheten Amos (4, 12. 13), wo der Geist spricht — nach den LXX —: *Ἑτοιμάζου τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεόν σου Ἰσραήλ, ὅτι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ.* Hier deutet er den Donner sinnbildlich auf die Taufe, den Geist auf der Menschen Herzen, beides ist ihm Werk des heiligen Geistes. Die Auslegung, durchweg sinnbildlich das Prophetenwort deutend, schließt mit nochmaliger Anführung der Stelle (S. 1029). Dieselbe hat auf den Macedonianer solchen Eindruck gemacht, daß er bittet: „Nun, so deute mir auch das Folgende und ebene mir dadurch die Schwierigkeiten“ (*Καὶ τὸ ἑξῆς ἑρμήνευσον καὶ οὕτως ἐξομάλισον*). Sofort führt der Orthodoxe die Worte des Propheten weiter an (*ποιῶν ὄρθρον καὶ ὁμίχλην, ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ τῆς γῆς*) und deutet sie gleicherweise sinnbildlich. Ein solches Begehren des Gegners, der sonst gegen mancherlei Deutungen vonseiten des Orthodoxen

1) Vgl. den von mir neu herausgegebenen Brief (Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 96) Z. 4 ff.: *νῦν δὲ μείζων ἡμῖν ὑπὲρ μειζόνων ἡ φροντὶς προσελήλυθεν, εἰς ἣν οὐδένα ἕτερον ἔχομεν ἐν τοῖς νῦν ἀνθρώποις τοιοῦτον κοινωνὸν καὶ προστάτην ἐπικαλέσασθαι, ὁποῖον σὲ καὶ ἐν γνώσει καὶ ἐν λόγῳ ἀκριβῆ τε ὁμοῦ καὶ εὐπρόσιτον ὁ θεὸς ἡμῖν ἐδωρήσατο.* — Z. 19: *διαλαβεῖν ἡμῖν πλατύτερον βουλήθητι, τίνα τὴν διάνοιαν ἔχει* (d. h. *τὸ ὁμοούσιον*), *καὶ πῶς ἂν ὑγιῶς λέγοιτο ἐφ᾽ ὧν οὔτε γένος κοινὸν ὑπερκείμενον θεωρεῖται, οὔτε ὑλικὸν ὑποκείμενον προϋπάρχον, οὔτε ἀπομερισμὸς τοῦ προτέρου εἰς τὸ δεύτερον. πῶς οὖν χρὴ λέγειν ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, εἰς μηδεμίαν ἔννοιαν τῶν εἰρημένων καταπίπτοντας, θέλησον ἡμῖν πλατύτερον διαρθρῶσαι.*

Digitized by Google

Einspruch erhebt und wiederholt auf den Mangel an Schriftzeugnissen für die Gottheit des heiligen Geistes hinweist, ist meines Erachtens sehr schwer erklärlich und schriftstellerisch kaum zulässig, wenn nicht der Orthodoxe, den wir doch wohl mit der Person des Verfassers eng zusammenschließen müssen, sich eines so hohen Ansehns als Schrifterklärer erfreute, daß er, ohne sich dem Vorwurf des Hochmuts oder der Anmaßung auszusetzen, seinen Gegner bis zu dem Grade seinen Schriftbeweisen sich beugend darstellen und ihn die Bitte um fernere Belehrung, wie wir sie a. a. O. auch aus Basileios' Munde mit unumwundener Anerkennung des Meisters vernehmen, getrost aussprechen lassen konnte. Ich denke, das paßt ungezwungen nur auf Apollinarios von Laodicea, dessen Lob als Schrifterklärer besonders Hieronymus gesungen, der selbst einst zu den Füßen des verehrten Lehrers und Auslegers der heiligen Schriften gesessen.

Gehen wir jetzt auf Einzelheiten ein. Nachdem ich so vielfach mich mit dem Schrifttum des Laodiceners befaßt und mehrere wichtige Stücke desselben auf dem Wege wissenschaftlichen Beweises für die geschichtliche Forschung und Darstellung zurückerobert habe, darf ich mir wohl bereits an dieser Stelle den Hinweis auf die Thatsache erlauben, daß schon die erste Lesung der drei Dialoge mir die Überzeugung verschaffte, daß kein anderer als Apollinarios von Laodicea ihr Verfasser sei; so sehr atmen dieselben die Lehrbesonderheiten, das Schriftbeweisverfahren, die sprachliche und sachliche Eigenart dieses bedeutendsten Kirchenlehrers des vierten Jahrhunderts. Dies zu beweisen wird meine nächste Aufgabe sein. Ich hoffe damit die eigentliche Streitfrage endgültig zu lösen und zum Abschluß zu bringen; doch wird es nötig sein, aus der Fülle des Stoffs nur das Bemerkenswerteste hervorzuheben. Betrachten wir in erster Linie die Lehrbesonderheiten.

In der Lehre vom Sohne zeigt der erste Dialog eine Besonderheit, welche genau ebenso in dem *Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* sich findet, von dem ich nachgewiesen, daß er von Apollinarios von Laodicea herrührt. An einer Reihe von Beispielen habe ich die Thatsache erläutert, daß der Verfasser des *Ἀντιρρητικός* die Bezeichnung *γέννημα* für den Sohn mit Vorliebe gebraucht hat,

Digitized by Google

während von Basileios dieser Sprachgebrauch (Adv. Eunom. II, 6. 7) auf das Entschiedenste zurückgewiesen worden ist. Im ersten Dialog also fragt der Orthodoxe den Anomöer (S. 927) u. a.: *Ἐπειδὴ ἁπλοῦς ἐστιν ὁ θεός, τὸ κτίσμα αὐτοῦ γέννημα αὐτοῦ ἐστιν καὶ τὸ γέννημα κτίσμα· ἢ πῶς;* Letzterer antwortet: *Πάνυ*, worauf der Orthodoxe weiter folgert: *Καὶ τοῦ υἱοῦ ἄρα τὸ κτίσμα γέννημα, ἀσυνθέτου ὄντος· ἢ οὐκ ἄρα διὰ τὸ ἀσύνθετον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα, ἢ τὸ κτίσμα γέννημα, κἂν ᾖ ἀσύνθετος· γέννημα δὲ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, οὐκ ἄρα κτίσμα.* Daß diese Bezeichnung thatsächlich die des Apollinarios ist, zeigen zahlreiche Stellen aus dessen allgemein als echt anerkannten Schriften. Ich gebe nur die bezeichnendsten.

Aus der *Κατὰ μέρος πίστις*, im Anhange zu Lagardes Titus Bostrenus, S. 107, 9 ff.: *θεὸν μὲν τὸν υἱὸν τῷ ἰδιώματι τοῦ πατρὸς καλοῦντες ὡς εἰκόνα καὶ γέννημα, κύριον δὲ τὸν πατέρα τῷ τοῦ ἑνὸς κυρίου προσαγορεύοντες ὀνόματι ὡς τούτου ἀρχὴν καὶ γεννήτορα.* — S. 107, 32: *οὗτος* (d. h. der Sohn) *εἰκών ἐστι καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς καὶ οὐκ ἀδελφὸς αὐτοῦ.* So sagt Apollinarios S. 109, 30: *τοὺς δὲ ἢ τὸν υἱὸν ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα λέγοντας ἀναθεματίζομεν* und nennt S. 110, 32 Jesum Christum *υἱὸν θεοῦ καὶ γέννημα μονογενὲς καὶ ἀΐδιον.* An den Antiochener Flavianus, mit welchem er über die Vorstellungen von dem Leibe Jesu Christi verhandelt, schreibt er (bei Leontios in Mais Spicil. Rom. X, 2, 143): *καὶ θεὸς ὢν κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἄκτιστόν ἐστιν ᾗ θεός· καὶ ἐπειδὴ τοῦ πατρὸς οὐκ ἂν γένοιτο σῶμα, οὐ γὰρ σωματοῦται ὁ πατήρ, κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγέννητον ῥηθείη ποτέ, οὔτε ἰδίᾳ φύσει ἀγέννητον, ὥσπερ υἱὸς καὶ γέννημα.* So sagt er ferner auf einer weiteren Stufe der Entwickelung der Lehre vom Körper Christi, den trinitarischen Verhandlungen genau entsprechend (bei Leontios a. a. O., S. 139, in Lagardes soeben genannter Ausgabe S. 119, 9 ff.): *καὶ οὐκ ἔστιν ἰδίως κτίσμα τὸ σῶμα εἰπεῖν, ἀχώριστον ὂν ἐκείνου πάντως οὗ σῶμά ἐστιν, ἀλλὰ τῆς τοῦ ἀκτίστου κεκοινώνηκεν ἐπωνυμίας καὶ τῆς τοῦ θεοῦ κλήσεως, ὅτι πρὸς ἑνότητα θεῷ συνῆπται.* Ähnlich äußert er sich Diodoros gegenüber (bei Leontios a. a. O. S. 144):

Digitized by Google

καὶ εἰ θαυμάζει πῶς τὸ κτιστὸν εἰς τὴν τοῦ ἀκτίστου προσηγορίαν ἑνοῦται, πολλῷ μᾶλλον ἕτερος θαυμάσει δικαίως, πῶς τὸ ἄκτιστον τῇ προσηγορίᾳ τῆς κτιστῆς σαρκὸς ἥνωται.

In der Begründung der Lehre vom Sohne findet sich in der Schrift wider Eunomios sowohl wie im ersten Dialog eine Rückbeziehung auf Prov. 8, 22 (*Κύριος ἔκτισέ με*), die in ihrem ganzen Zusammenhange eine unverkennbare Ähnlichkeit aufweist. Ich setze beide Stellen auszugsweise neben einander.

Contra Eunom. p. 293.

Εἰ δ ἐν σαρκί φησιν „ἐγώ εἰμι ὁ ὁδός", καὶ ὁ αὐτὸς „οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ"· αὐτός ἐστι καὶ ὁ εἰπὼν „κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ" ... εἰ εἰς ἔργα τὸν υἱὸν ὁ πατὴρ ἔκτισεν, οὐ δι' αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἔργα αὐτὸν ἔκτισεν.... ἀνάγκη οὖν εἰς τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ νοεῖν. εἴποι δ' ἄν τις καὶ τὸν Σολομῶντα περὶ τῆς σοφίας ἐκείνης εἰρηκέναι ταῦτα, ἧς καὶ ὁ ἀπόστολος μέμνηται εἰπὼν „ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν" (1 Kor. 1, 21). *ἄλλως τε καὶ οὐδὲ προφήτης ὁ εἰπών, ἀλλὰ παροιμιαστής· αἱ δὲ παροιμίαι εἰκόνες ἑτέρων, οὐκ αὐτὰ τὰ λεγόμενα. εἰ ὁ θεὸς υἱὸς ἦν ὁ λέγων „κύριος ἔκτισέ με", μᾶλλον ἂν εἶπεν „ὁ πατὴρ*

Dialog. I, p. 928.

Ὀ. Ἀμέλει γοῦν οὐκ εἶπεν „κύριος ἔκτισέ με πρὸ ἀρχῆς ὁδοῦ"· ἀλλ' ἐπειδὴ ἀπολλυμένη ἦν ἡ ὁδὸς τῶν ἄλλων, ἔμελλε δὲ ἡμῖν γίνεσθαι ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα, διὰ τοῦτο λέγει „κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ".... καὶ ἀπὸ τῶν χρόνων τοῦ υἱοῦ Δαβίδ, τουτέστι Σολομῶντος τὸ „κύριος ἔκτισέ με" εἴρηται. [Ἀ. Ἀλλὰ „πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με" εἴρηται.] Πρὸ γὰρ τοῦ αἰῶνος τὸ μυστήριον τοῦτο ἀποκεκρυμμένον ἦν, ὡς ὁ Παῦλος λέγει (Eph. 3, 3. 5. 9), *ὃ νῦν ἐφανερώθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. . . . τὸ ἄρα „κύριος ἔκτισέ με" καὶ „πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με" περὶ τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ εἴρηται, τοῦ ἀληθῶς πρὸ τῶν αἰώνων ἀπεκεκρυμμένου μυστηρίου.*

Digitized by Google

Contra Eunom. p. 293.

ἔκτισέ με“. οὐδαμοῦ γὰρ αὐτὸν κύριον ἑαυτοῦ, ἀεὶ δὲ πατέρα ἐκάλει. ληπτέον οὖν τὸ μὲν „ἐγέννησεν“ ἐπὶ τοῦ θεοῦ υἱοῦ, τὸ δὲ „ἔκτισεν“ ἐπὶ τοῦ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου λαβόντος.

Die Behandlung der Lehre vom heiligen Geiste bietet uns eine noch breitere Grundlage für die Vergleichung mit anerkannt echten Schriften des Apollinarios. In Betracht kommen hier der erste und dritte Dialog, besonders der letztere, der ja der Erörterung der Lehre vom heiligen Geist und der Widerlegnng des Macedonianers ausschließlich gewidmet ist. Die Behandlung desselben vonseiten des Orthodoxen ist eine gleich wohlwollende und schonende, wie etwa die, welche Gregorios von Nazianz den Anhängern des Makedonios um 380 hat zuteil werden lassen. Worin dies begründet, ist nicht nötig an dieser Stelle auseinanderzusetzen. Nur gegen Ullmanns Meinung muß Einspruch erhoben werden, daß Gregorios von Nazianz in erster Linie als derjenige zu nennen sei, welcher die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes in rechtgläubigem Sinne erörtert und gegen Arianer und Semiarianer begründet habe [1]). Dies Verdienst gebührt unstreitig dem Apollinarios, welcher schon Anfang der sechziger Jahre die Lehre in umfassender Weise schriftgemäß entwickelte, wie wir dies jetzt aus seiner Gegenschrift gegen Eunomios und der etwas späteren *Κατὰ μέρος πίστις* deutlich ersehen können. Es scheint lediglich ein Zeichen der dogmatischen Zerfahrenheit jener Jahrzehnte und ein Beweis für die langsame Verbreitung und Anerkennung schriftstellerischer, im besonderen dogmatischer Leistungen, wenn Gregorios noch um 380 von einer großen Mannigfaltigkeit der Ansichten über den heiligen Geist auch unter den christlichen Weisen berichtet und dabei des Apollinarios mit keinem Worte Erwähnung thut oder seine Ansicht sowie die hervorragende schriftstellerische Begründung

1) **Ullmann**, Gregorius von Nazianz, S. 264.

Digitized by Google

der Lehre auch nur andeutet oder zwischen den Zeilen zu lesen gestattet. Da er in der bekannten Stelle der fünften theologischen Rede (S. 559), welche ich meine, u. a. über Ansichten berichtet, von denen er nur gehört, so scheinen ihm in Konstantinopel damals Schriften des Apollinarios überhaupt nicht zu Gesicht gekommen zu sein; verraten doch erst seine Briefe an Kledonios und Nektarios, die er nach seiner Heimkehr aus der Reichshauptstadt, d. h. nach 381 in Arianz schrieb, eine beschränkte Kenntnis von Schriften des Laodiceners, und zwar, wie ich nachgewiesen zu haben glaube [1]), wohl nur der christologischen Hauptschrift desselben, des „Erweises der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen" und der Schrift „Von der Dreieinigkeit".

Ich habe zuvor schon daran erinnert, wie die rechtgläubigen Kirchenlehrer bei der Begründung der Lehre vom heiligen Geist ihren Gegnern gegenüber in einem Punkte einen schweren Stand hatten, nämlich hinsichtlich des Schriftbeweises. Gregorios von Nazianz half sich bekanntlich mit der Auskunft, das Alte Testament verkündige den Vater zwar deutlich, den Sohn etwas dunkler, das Neue dagegen offenbare den Sohn, deute aber des Geistes Gottheit nur an, und behauptete dann, die dritte Offenbarungsstufe selbst kühnlich beschreitend (a. a. O. S. 572): „Jetzt ist der Geist unter uns und giebt sich uns deutlicher zu erkennen, denn es war nicht ratsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geistes, um mich etwas kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden." Diese Behauptungen zeugen offenbar von einer gewissen Verlegenheit. Anders hat sich Apollinarios seiner Aufgabe entledigt. Ein großer Teil seiner Schrift wider Eunomios ist der philosophischen und schriftgemäßen Begründung der Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes gewidmet, nicht minder enthält eine solche die *Κατὰ μέρος πίστις*, beide Schriften zugleich mit jener Besonderheit in dieser Lehre versehen, welche gerade hier eine bezeichnende Eigenart des Laodiceners ausmacht. Nun zeigen der erste und be-

1) Zeitschr. f. Kirchengesch. VI, 531. 532.

Digitized by Google

sonders der dritte Dialog mit der Schrift wider Eunomios eine so auffallende Übereinstimmung in der philosophischen Begründung und in der Verwendung, ja fast in der gleichen Reihenfolge ein und derselben Schriftstellen, daß ich den betreffenden Abschnitt meiner mehrfach erwähnten Abhandlung hier ausschreiben müßte, um den Beweis für unsere Dialoge zu erbringen. Ich werde nur die wichtigsten Stellen heranziehen und die Übereinstimmung möglichst mit der *Κατὰ μέρος πίστις* und anderen Schriften des Apollinarios aufzuweisen mich bemühen.

Schon im ersten Dialog (S. 923 ff.), der es mit der Lehre vom Vater und vom Sohne zu thun hat, ist gleichwohl auch der heilige Geist schon voll und ganz berücksichtigt. Auf die Erinnerung des Gegners: „Auch wir behaupten, daß alles aus Gott stammt", erwidert der Orthodoxe: *Ἀλλὰ τὰ μέν ἐστιν ἐκ τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ δημιουργικῶς· ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τῆς ὑποστάσεως γεννητικῶς· τὸ δὲ πνεῦμα ἐκπορευτικῶς.* — A. „Auch der Geist, behauptest du, stammt aus dem Wesen Gottes?" — O. „Gewiß, woher denn sonst?" — Darauf der Anomöer: „Wo steht geschrieben, daß einiges seinem Gebot, anderes seinem Wesen das Dasein verdankt?" — Der Orthodoxe: „David redet von dem, was infolge seines Gebotes ward, ‚Lobet den Herrn aus dem Himmel, lobet ihn in der Höhe! Lobet ihn alle seine Engel, lobet ihn alle seine Kräfte! Lobet ihn, Sonne und Mond, lobet ihn alle Sterne und das Licht. Denn er sprach, da entstanden sie, er gebot, da wurden sie geschaffen' (Ps. 148, 1 ff.). Von der Erzeugung des Sohnes aber heißt es: ‚Aus dem Leibe erzeugte ich dich vor dem Morgenstern' (Ps. 110, 3), und vom heiligen Geiste: ‚In den letzten Tagen will ich ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch' (Joel 2, 28) und anderswo: ‚Denn der Geist geht von mir aus' (Jes. 57, 16), und anderswo: ‚Die Himmel sind durch das Wort des Herrn gemacht und all ihr Heer durch den Geist seines Mundes' (Ps. 32, 6)." — Auch den Einwand des Gegners, daß hier nur von Leib und von Mund, nicht vom Wesen die Rede, erklärt der Orthodoxe u. a.: *Ἐγὼ γαστέρα ἀκούων τὸ γεννητικὸν τῆς φύσεως νοῶ, καὶ στόμα τὸ διδακτικόν.* Auf den heiligen Geist wird an dieser Stelle nicht weiter eingegangen. Be-

Digitized by Google

achtenswert aber ist, daß die beiden Prophetenstellen am Schlusse der Schrift gegen Eunomios (S. 317. 318) in derselben Folge dicht hinter einander als Beweisstellen wiederkehren, Ps. 32, 6 dagegen, ein Schriftwort, auf welches der Orthodoxe an hervorragender Stelle und in wiederholter Bezugnahme und Erläuterung im dritten Dialog S. 1023 und 1024 nebst dem eng daran geknüpften, vorher erwähnten Ps. 148, 6 sich beruft, in der *Κατὰ μέρος πίστις*, da wo Apollinarios den Satz behandelt, daß der heilige Geist *πνεῦμα θεοῦ* sei, in einer mitten in den Abschnitt hineinfallenden und einen großen Teil desselben einnehmenden Episode im Gegensatz zu denen, welche das *πνεῦμα* für *κτιστόν* erklären" [1]). Es heißt da (Lagarde 107, 31): *Ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἀρχὴ καὶ πατήρ ἐστιν τοῦ υἱοῦ καὶ οὗτος εἰκών ἐστι καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς καὶ οὐκ ἀδελφὸς αὐτοῦ — καὶ πνεῦμα ὡσαύτως πνεῦμα θεοῦ ἐστιν, ὡς γέγραπται „πνεῦμα ὁ θεός". Καὶ ἄνωθεν δὲ ἐκ τοῦ προφήτου Δαβὶδ „τῷ λόγῳ κυρίῳ" δεδήλωται „τοὺς οὐρανοὺς ἐστερεῶσθαι καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτῶν"*. Daß diese Stelle eine dem Apollinarios besonders wichtige gewesen, zeigt der Umstand, daß er sie unmittelbar an den Anfang gerückt hat.

Höchst auffallend ist es nun, daß in unseren Dialogen, der Schrift wider Eunomios und der *Κατὰ μέρος πίστις* nicht bloß die Art und Weise, wie die Schriftstellen im allgemeinen angeführt und zusammengestellt werden, genau dieselbe ist, sondern daß auch eine gewisse fast ausschließlich den paulinischen Briefen entnommene Haupt- und Kerngruppe von Beweisstellen für die Gottheit des Geistes an allen drei Stellen fast in derselben Reihenfolge wiederkehrt. Ich gehe von den Dialogen aus.

Im dritten Dialog begehrt der Gegner eine Beweisstelle dafür, daß der Geist lebendig mache. Der Orthodoxe antwortet (S. 1018): „Paulus sagt: ‚Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, so anders Gottes Geist in euch wohnet. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. So aber Christus in euch ist, so ist der

1) Caspari a. a. O., S. 128.

Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist das Leben um der Gerechtigkeit willen. So nun der Geist des, der Jesum von den Toten auferweckt hat, in euch wohnet, so wird auch derselbige, der Christum von den Toten auferweckt hat, eure sterblichen Leiber lebendig machen um deswillen, daß sein Geist in euch wohnet.' (Röm. 8, 9—11)." Nach wenigen Sätzen, in welchen der Macedonianer den Wortlaut der Anführung seines Gegners beanstandet (er behauptet, es stehe da nicht *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος*, sondern *τὸ ἐνοικοῦν*, wie Cod. Vatic. bietet), dieser aber sich für seine Lesart auf alle alten Abschriften beruft (*διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος—πνεύματος*, wie Cod. Sin. liest), führt er als weitere Belegstelle 2 Kor. 3, 5. 6, unmittelbar darauf Röm. 15, 18. 19 an, wo Paulus von den Wirkungen des heiligen Geistes in sich selbst rede: „Denn ich dürfte nicht etwas reden, wo dasselbige Christus nicht durch mich wirkete, die Heiden zum Gehorsam zu bringen durch Wort und Werk, durch Kraft der Zeichen und Wunder und durch Kraft des Geistes Gottes." Zwei Spalten weiter kehrt des Macedonianers ständige Forderung wieder (S. 1022): „Zeige mir, wo der heilige Geist deutlich Gott genannt wird." Der Orthodoxe kommt mit der Gegenfrage: „Räumst du ein, daß du ein Tempel Gottes bist?" — „Ja", lautet die Antwort, „denn beim heiligen Paulus heißt es: ‚Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist, welchen ihr habt von Gott?'" (1 Kor. 6, 19). Diese schon im ersten Dialog (S. 925) vom Orthodoxen auf die Apostel angewendete Stelle benutzt der Orthodoxe im Folgenden, um die Gottheit des heiligen Geistes zu erweisen, ja er schließt seine ganze Ausführung über den heiligen Geist (S. 1031) mit den Worten: „Was der Vater thut, das thut auch der Sohn, und was der Sohn thut, das thut in gleicher Weise auch der Geist" und dem Hinweis auf die Stelle des Korintherbriefes: „Aber ihr seid abgewaschen, ihr seit geheiliget, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus und durch den Geist unseres Gottes" (1 Kor. 6, 11).

Auffallend ist hier die Zusammenstimmung mit dem Schluß der Schrift des Apollinarios wider Eunomios. Ich lasse den Wortlaut folgen (S. 319 E): *καὶ πάλιν γέγραπται „οὐκ*

Digitized by Google

οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ τοῦ θεοῦ" (1 Kor. 6, 19); *καὶ πάλιν* „*οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ*" (1 Kor. 3, 16); *καὶ πάλιν* „*ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστε ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*" (Röm. 8, 9). *καὶ πάλιν γέγραπται* „*καὶ ταῦτά τινες ἦτε, ἀλλ' ἀπελούσασθε, ἀλλ' ἡγιάσθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*" (1 Kor. 6, 11). *καὶ πάλιν* „*οὐ γὰρ τολμήσω* (so auch Cod. Sin. pr., dagegen oben S. 1019: *τολμῶ*) *τι λέγειν ὧν οὐκ ἀπεργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ λόγῳ καὶ ἔργῳ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*" (Röm. 15, 18).

Blicken wir jetzt auf Apollinarios' *Κατὰ μέρος πίστις*. An der kurz zuvor näher gekennzeichneten Stelle sagt der Laodicener, fast ausschließlich auf den Römerbrief gestützt (Lagarde 107, 38 ff.): *καὶ Παῦλος δὲ γράφων Ῥωμαίοις φησὶν* „*ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*" (Röm. 8, 9). *καὶ πάλιν λέγει* „*εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ ὑμῶν σώματα διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν*" (Röm. 8, 11). *καὶ πάλιν* „*ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν· οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ*" (Röm. 8, 14. 15). *καὶ πάλιν* „*ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ*" (Röm. 9, 1). *καὶ πάλιν* „*ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρῶσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*" (Röm. 15, 13). *καὶ πάλιν φησὶν τοῖς αὐτοῖς Ῥωμαίοις γράφων* „*τολμηροτέρως δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, λειτουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν*

Digitized by Google

εὐπρόσδεκτος ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ· ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν· οὐ γὰρ τολμῶ τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι᾽ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου" (Röm. 15, 15—19). Und da, wo er die dort kurz begründete Lehre vom heiligen Geiste noch einmal durch einen vollständigeren Schriftbeweis für die eine Gottheit der Trias oder für die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes ergänzt, wesentlich durch Beziehungen auf die Korintherbriefe, heißt es (Lagarde, S. 112, 24 ff.): *καὶ πάλιν λέγει „οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός*" (1 Kor. 3, 16. 17). *καὶ πάλιν „ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλ᾽ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*" (1 Kor. 6, 11). *καὶ πάλιν „ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ*"; (1 Kor. 6, 19).

Sollte diese genaue Übereinstimmung in jener Gruppe von Schriftstellen aus dem Römer- und ersten Korintherbriefe für die Gottheit des heiligen Geistes in den Dialogen, der Schrift gegen Eunomios und der *Κατὰ μέρος πίστις* Zufall sein? Ich glaube es nicht, sondern sehe vielmehr darin eine erfreuliche Bestätigung der Thatsache, daß wir in allen dreien einen und denselben Kirchenlehrer, nämlich Apollinarios von Laodicea reden hören.

Aber achten wir noch auf eine Besonderheit. Gerade die Stelle (S. 1031), wo der Verfasser sich auf den Apostel beruft, der 1 Kor. 6, 11 davon rede, daß wir durch den Geist unseres Gottes geheiliget worden, enthält einen Hinweis auf eine besondere Beziehung innerhalb der Lehre vom heiligen Geiste. Ich halte es gleichfalls für durchaus nicht zufällig, daß im dritten Dialog (S. 1022) auch 1 Kor. 6, 19 (eine Stelle, welche gleichbedeutend ist mit 1 Kor. 3, 16) zurückgegriffen wird, und daß dieselben Stellen in den beiden Schriften des Apollinarios, wider Eunomios und in der *Κατὰ μέρος πίστις* dieselbe Deutung und Verwendung finden. Dem Sinne nach jenen Aussprüchen des Korintherbriefes

Digitized by Google

verwandt ist die Stelle Eph. 2, 20—22 („wobei Jesus Christus selber der Eckstein ist, in welchem der ganze Bau ineinander gefüget wächset zu einem heiligen Tempel in dem Herrn, in welchem auch ihr mit erbauet werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiste"), welche Apollinarios in seiner Schrift „Über die Dreieinigkeit" verwendet. Dort knüpft er, wohl dem besonderen Zwecke der Schrift entsprechend, die Erläuterung an (S. 376 B): „Du siehst, wie er die Erbauung in Christo lehrend, durch welche wir Tempel des Herrn werden, neben jenem: ‚Ich will unter ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein' (Lev. 26, 12), drei Personen in enger Verbindung uns einführt. Denn Christus und Gott und der Geist, die eine Gottheit, wohnt, wie er damit lehrt, in uns, die wir der Gnade gewürdigt werden, der Wirksamkeit nach (*κατ' ἐνέργειαν*)". Der Gedanke, welcher in allen diesen vier Schriften — was die Anführung und Ausführung der Einzelheiten anlangt, verweise ich auf meine mehrfach angezogene Abhandlung über Apollinarios' Schrift wider Eunomios — zugrunde liegt, nämlich der vom Einwohnen der Gottheit, besonders des heiligen Geistes in den Gläubigen, die der Gnade gewürdigt werden, bezeichnet gerade eine apollinaristische Besonderheit der Lehre, worauf schon Dorner aufmerksam gemacht hat [1]). Diese Übereinstimmung somit in einem Lehrstück, welches in der mitgeteilten Fassung dem Apollinarios besonders eigentümlich ist, wird um so mehr das schon anderswoher gewonnene Ergebnis der Untersuchung bekräftigen, daß unsere drei Dialoge thatsächlich von Apollinarios verfaßt sind.

In einem kleinen Aufsatz „Zum Platonismus der Kirchenväter" [2]) habe ich an einer Reihe von Beispielen, die ich den uns erhaltenen Schriftresten des Laodiceners, besonders denen aus dem christologisch so wichtigen „Erweis der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen", der Schrift *Περὶ τριάδος* sowie der *Κατὰ μέρος πίστις* entnahm, nachgewiesen, daß Apollinarios in

1) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 1018.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch. VII, 132—141.

Digitized by Google

erster Linie ein aristotelisch geschulter Denker war. Diese Thatsache, welche auch Harnack unumwunden anerkannt und gelegentlich besonders hervorgehoben hat, wird durch die drei Dialoge in überzeugender Weise bekräftigt.

Im erster Dialog handelt es sich um die Klarlegung des Unterschiedes von *οὐσία* und *ὑπόστασις*. Der Orthodoxe lehnt den Begriff der *σύνθεσις* ab, er bezeichnet den Unterschied als *ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐχ ὡς πρᾶγμα — ἀλλ' ὡς ἄλλο τι σημαινούσης τῆς ὑποστάσεως καὶ ἄλλο τι τῆς οὐσίας* und erläutert dies in aristotelischer Weise also: *ὡς ὁ κόκκος τοῦ σίτου λέγεται καί ἐστι σπέρμα καὶ καρπός, οὐχ ὡς πρᾶγμα ἄλλο καὶ ἄλλο· ἄλλο δέ τι σημαίνει τὸ σπέρμα καὶ ἄλλο τι καρπός. ὅτι τὸ μὲν σπέρμα τοῦ μέλλοντος γεωργίου ἐστὶ σπέρμα· ὁ δὲ καρπὸς τοῦ παρελθόντος γεωργίου ἐστὶ καρπός.* Hier ist die Ausführung des Beispiels ganz entschieden eine solche, wie wir sie bei Aristoteles wiederholt treffen. Es fehlt nur die besondere Bezeichnung, welche dem Philosophen eigen ist, wonach er die Dinge *δυνάμει* und *ἐντελεχείᾳ* oder *ἐνεργείᾳ* betrachtet; doch bietet die Stelle nicht die geringste Schwierigkeit, an sie jene aristotelische Unterscheidung heranzubringen. Aristotelisch sind die ganzen folgenden Ausführungen (S. 934 und 935) über *οὐσία* und *ὑπόστασις*, sachlich und sprachlich genau übereinstimmend mit dem, was Apollinarios in seiner Schrift *Περὶ τριάδος* (S. 373 B und 374 A) lehrt; aristotelisch die Erörterungen über *θεότης* und *ὑπόστασις* (S. 938 und 939), vgl. besonders die S. 939 zu findende Erklärung *ἡ θεότης τὸ τί εἶναι σημαίνει, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ εἶναι*, über *ἀνθρωπότης* und *ὑπόστασις* (S. 940), über *ἀγένητον* und *ἀγέννητον* (S. 941).

Gleichfalls echt aristotelisch ist die Ausführung im zweiten Dialog S. 980. Hier werden die beiden Begriffe *ἕξις* und *οὐσία* auf die Gotteslehre angewendet, und es ist der Orthodoxe, der auf des Anomöers Bedenken, ob der ungezeugten Natur (*ἡ ἀγέννητος φύσις*) nicht vielmehr die Bezeichnung *ἕξις* als *οὐσία* zukomme, die Streitfrage in folgender Weise echt aristotelisch löst: *Οὐσίας μὲν οὐδὲν προτιμότερον, σοφώτατε· οὔτε δὲ ἕξιν οὔτε οὐσίαν λέγομεν ἐπὶ θεοῦ τὸ ἀγέννητον. τὸ δὲ μὴ γεγεννῆσθαι*

Digitized by Google

αὐτὸν δι' αὐτοῦ μεμαθήκαμεν, καὶ τοῦτο οὐκ ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ ἐννοίας. τὸ τοίνυν ἀγέννητον τοῦ γεννητοῦ αἴτιον οὐκ ἐστιν οὐ γὰρ τὸ μὴ γεγεννῆσθαι τὸν θεὸν τοῦ υἱοῦ αἴτιον· ἀλλ' ἡ οὐσία τῆς οὐσίας, ὡς τὸ φῶς τοῦ ἀπαυγάσματος, ἀλλ' οὔτε μὴν τὸ γέννημα συνεισφέρει τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν. εἰ γὰρ ἂν πάντα τὰ γεννητὰ τὴν αὐτὴν συνεισέφερον οὐσίαν, καὶ ἄγγελος καὶ ἵππος καὶ κύων καὶ ἄνθρωπος. πάντα γὰρ ὁμοίως εἰσὶ γεννητά, ἀλλ' οὐ τῆς αὐτῆς οὐσίας. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἄρα τὸ γεννητὸν οὐσία. κἂν μὴ οὖν εἰσάγηταί τι τὸ ἀγέννητον, ἀλλὰ παρὰ τοῦτο οὐσία. καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀψευδὲς οὐδὲν εἰσάγει, καὶ οὐκ ἐστιν οὐσία. εἰ γὰρ τὸ ἀψευδὲς οὐσία, καὶ τὸ ἀγέννητον οὐσία, ταὐτό ἐστι τὸ ἀψευδὲς τῷ ἀγεννήτῳ, ἀψευδὴς δὲ ὁ υἱὸς ἀλήθεια ὤν, ἀγέννητος ἄρα. οὐκ ἀγέννητος δὲ κατά σε, ἀψευδὴς δέ· οὐ ταὐτὸν ἄρα σημαινόμενόν ἐστι τὸ ἀψευδὲς τῷ ἀγεννήτῳ· εἰ δὲ οὐκ ἐστι ταὐτὸ σημαινόμενον, οὐκ ἄρα οὐσία τὸ ἀγέννητον, ἔπεὶ μηδὲ τὸ ἀψευδές. Denselben Beweis fast mit denselben begrifflichen Mitteln des Aristoteles führt Apollinarios in seiner Schrift wider Eunomios (S. 284).

Genau ebenso hören wir endlich den Aristoteliker Apollinarios im dritten Dialoge reden. Der Orthodoxe hat (S. 1014) erklärt, der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen unter Mitwirkung des heiligen Geistes, da frägt er seinen Gegner, als dieser die Gottebenbildlichkeit allen Menschen zugesprochen wissen will: „Meinst du das der Möglichkeit (*δυνάμει*), oder der Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*) nach?" Und damit stehen wir vor den beiden berühmten aristotelischen Hauptbegriffen, deren Bedeutung, Zusammenhang und Wechselbeziehung Trendelenburg in seinem Kommentar zu Aristoteles' Büchern „Von der Seele" (S. 295 bis 321 seiner Ausgabe) so lichtvoll und gründlich erläutert hat. Der Gegner weiß mit diesen begrifflichen Unterscheidungen nichts anzufangen; zagend frägt er: *Καὶ τί ἐστιν δυνάμει, καὶ τί ἐστιν ἐνεργείᾳ;* Darauf antwortet der Orthodoxe: *Δυνάμει ἐστὶν ὃ δύναται γενέσθαι· ἐνεργείᾳ δὲ ὁ ἐνεργῶν τὰ τῆς εἰκόνος κάλλη. ὥσπερ τὸ βρέφος δυνάμει ἐστὶ ζῶον λογικὸν θνητόν· ἐνεργείᾳ δὲ γίνεται αὐξηθέν, ὃ πρὸ τούτου τῇ δυνάμει. οὕτω*

Digitized by Google

καὶ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐστιν ἕκαστος δυνάμει. ἐὰν δὲ ἀπενδύσηται τὴν νεκρότητα, ἣν ἐπηνδύσατο διὰ τῆς παραβάσεως ὁ Ἀδάμ, καὶ ἐνδύσηται τὸν καινὸν ἄνθρωπον τῆς ἀφθαρσίας, ὃν ἐκδυσάμενος Ἀδὰμ γυμνὸς ηὑρέθη. τότε γίνεται ἐνεργείᾳ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, οἷοι ἐγόνοντο οἱ ἀπόστολοι, ὧν ἡ σκιὰ δυνάμεις ἀπετέλει.

Zu diesen sachlich bestimmenden Gründen, welche uns unmittelbar auf Apollinarios als Verfasser der drei Dialoge führen, kommen nun noch einige Äußerlichkeiten, deren Beobachtung dem bereits gewonnenen Ergebnis zur Bestätigung dienen dürfte.

Aufgefallen ist mir in den Dialogen die von der *Κατὰ μέρος πίστις* (S. 105, 3. 4) und dem „Erweis der Fleischwerdung" (S. 130 und 184) her bekannte Bezugnahme auf Juden und Hellenen, S. 932 (vgl. S. 916) und S. 966.

Nicht minder zeigen die Dialoge dieselbe rhetorische Besonderheit, welche ich mehrfach in anderm Zusammenhange an Schriften des Apollinarios, besonders auch an der Schrift wider Eunomios nachgewiesen habe. Dahin gehört u. a. die bei Demosthenes (Rede 2, 31; 6, 24; 9, 23; 9, 68) beliebte Form der Anaphora und die oftmals wiederkehrende Epanaphora (vgl. Demosthenes' Rede 8, 65; 9, 66; 18, 48. 81). Diese Formen finden wir bei Apollinarios u. a. in der *Κατὰ μέρος πίστις* S. 104, 39 — S. 105, 5 (Lag.), in der Schrift wider Eunomios S. 308 C, S. 314 A, S. 318 AB (elfmal *ποῦ ὁ υἱός;*), die ich nur als besonders bezeichnend hervorhebe. Für die Verwendung derselben rednerischen Kunstmittel zeugen zahlreiche Stellen der Dialoge. Ich bediene mich wiederum nur der am stärksten beweisenden. Im dritten Dialog S. 1001 führt der Orthodoxe drei Beispiele mit abschließender Frage also vor: *ὅτι ὁ ἀνὴρ καὶ ἡ γυνὴ οὐκ εἰσι δύο, ἀλλὰ μία σὰρξ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν, ἀνδρογύναιός ἐστιν ἡ σάρξ; . . . ἐὰν οὖν λέγῃ ἡ γραφὴ περὶ τῶν πιστευσάντων „ἦν αὐτοῖς καρδία μία καὶ ψυχὴ μία"· ἦν δὲ τὸ πλῆθος τῶν πιστευσάντων ἐξ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ἀνδρογύναιος ἦν ἡ ψυχή; ἐὰν δὲ λέγῃ Παῦλος „ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν", ἀνδρογύναιον λέγεις*

Digitized by Google

τὴν ἐλπίδα, ἐπειδὴ μίαν ἐλπίδα ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἔχομεν; — Der Anfang des zweiten Dialogs ist ein vortreffliches Beispiel für die zuvor gegebenen Andeutungen. Der Orthodoxe sagt dort S. 952: *Ἐγὼ μὲν ἐκ τοῦ πατρός μου εἰμί, καὶ μετὰ τὸν πατέρα μου εἰμί, καὶ ἐκτὸς τοῦ πατρός μου εἰμί· τὸ δὲ φῶς ἐκ τοῦ ἡλίου ἐστί, καὶ οὐδὲ μετὰ τὸν ἥλιόν ἐστιν, οὐδὲ ἐκτὸς τοῦ ἡλίου ἐστίν, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἡλίου καὶ ἐν τῷ ἡλίῳ καὶ σὺν τῷ ἡλίῳ. καὶ ἡ εὐωδία ἐκ τοῦ μύρου καὶ οὔτε μετὰ τὸ μύρον, οὔτε ἐκτὸς τοῦ μύρου, ἀλλὰ μετὰ τοῦ μύρου καὶ ἐν τῷ μύρῳ καὶ σὺν τῷ μύρῳ. καὶ τὸ νοεῖν ἐκ τοῦ νοῦ ἐστιν, καὶ οὔτε μετὰ τὸν νοῦν, οὔτε ἐκτὸς τοῦ νοῦ, ἀλλὰ μετὰ τοῦ νοῦ, καὶ ἐν τῷ νῷ, καὶ σὺν τῷ νῷ. καὶ τὸ θέλειν ἐκ τοῦ θέλοντός ἐστι, καὶ οὔτε ἐκτὸς τοῦ θέλοντος, οὔτε μετὰ τὸν θέλοντα, ἀλλὰ μετὰ τοῦ θέλοντος, καὶ ἐν τῷ θέλοντι, καὶ σὺν τῷ θέλοντι. καὶ ἡ σοφία ἐκ τοῦ σοφοῦ ἐστι, καὶ οὔτε μετὰ τὸν σοφόν, οὔτε ἐκτὸς τοῦ σοφοῦ, ἀλλὰ μετὰ τοῦ σοφοῦ, καὶ ἐν τῷ σοφῷ, καὶ σὺν τῷ σοφῷ. καὶ ἡ δύναμις ἐκ τοῦ δυνατοῦ, καὶ οὔτε μετὰ τὸν δυνατόν, οὔτε ἐκτὸς τοῦ δυνατοῦ, ἀλλ' ἐν τῷ δυνατῷ, καὶ μετὰ τοῦ δυνατοῦ, καὶ σὺν τῷ δυνατῷ. οὕτω τοίνυν καὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ νοοῦμεν, καὶ οὐ μετὰ τὸν θεόν, οὔτε ἐκτὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μετὰ τοῦ θεοῦ, καὶ ἐν τῷ θεῷ, καὶ σὺν τῷ θεῷ.* — *Ἀλλὰ τὸ ἀπαύγασμα,* entgegnet der Macedonianer, *καὶ τὸ νοεῖν, καὶ τὸ θέλειν, καὶ ἡ σοφία, καὶ ἡ δύναμις οὐκ ἔστιν οὐσία ἐνυπόστατος· ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐσία ἐστὶν ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει.* Darauf die Antwort: *Καὶ ἐν τούτῳ τῶν σωματικῶν υἱῶν τὸ ἀσύγκριτον ἔχει, ὅτι ἐγὼ μὲν υἱὸς ὢν τοῦ πατρός μου οὐκ εἰμὶ αὐτοῦ σοφία, οὐκ εἰμὶ αὐτοῦ δύναμις, οὐκ εἰμὶ αὐτοῦ θέλημα, οὐκ εἰμὶ αὐτοῦ λόγος, οὐκ εἰμὶ αὐτοῦ ἀπαύγασμα, οὐκ εἰμὶ ἐν αὐτῷ τῷ πατρί μου, οὐκ αὐτὸς ὁ πατήρ μου ἐν ἐμοί, οὐ καθὼς ὁ πατήρ μου ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι· ὁ δὲ τοῦ θεοῦ υἱὸς οὐ μόνον ἐστὶν υἱός, ἀλλὰ καὶ δύναμις, καὶ σοφία, καὶ λόγος, καὶ θέλημα, καὶ ἀπαύγασμα· ἵνα ἀπὸ τοῦ εἶναι υἱὸς τὸ ἐνυπόστατον νοηθῇ· καὶ ἀπὸ τοῦ εἶναι σοφία, καὶ δύναμις, καὶ λόγος, καὶ θέλημα, καὶ ἀπαύγασμα, τὸ μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐν τῷ πατρὶ καὶ σὺν τῷ πατρὶ*

Digitized by Google

νοηθῇ, καὶ οὐδέτερος, οὐδὲ μετὰ τὸν πατέρα, οὐδὲ ἐκτὸς τοῦ πατρός.

Schließlich noch eine kurze Bemerkung über das Verhalten des Apollinarios zu seinen Gegnern, und zwar zunächst etwas rein Äußerliches. In seiner Schrift wider Eunomios schließt Apollinarios einmal (S. 295 A) aus Joh. 5, 18, wo die Juden Jesum zu töten suchten, „daß er nicht allein den Sabbath brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater hieß und sich selbst Gott gleich setzte", also: „Gleich also ist er dem Vater sowohl nach dem Apostel als nach des Heilands Ausspruch, *κἂν Εὐνόμιος μὴ θέλῃ*. Auf diese gewiß eigenartige Wendung stoßen wir nun aber auch im zweiten Dialog, wo der Orthodoxe Joh. 1, 1. 2 anführt „Gott war das Wort, dasselbe war im Anfang bei Gott", mit dem Zusatz *κἂν μὴ θέλῃς Ἀέτιε*.

Wenn Apollinarios ferner in seiner Schrift *Περὶ τριάδος* (Kap. 14, S. 386 B) das Fragen und Forschen der Gegner nach dem Wie? des Vorhandenseins des Logos im All sowohl wie zugleich in seinem eignen Tempel, dem Leibe, als einen offenbaren Beweis des Unglaubens bezeichnet; wenn es sachlich damit genau übereinstimmend in der Schrift wider Eunomios heißt (S. 313 C): *ὅτι δὲ ψυχῆς νόσημά ἐστι τὸ κακῶς καὶ περιέργως ζητεῖν περὶ θεοῦ, καὶ μάλιστα μετὰ ἀπιστίας, πᾶσι φανερόν*: — so sagt der Orthodoxe im zweiten Dialog S. 956: *ὁ λέγων αὐτὸν γενητὸν ἀσεβεῖ, εἶπεν γὰρ ἡμῖν ἡ γραφή, τίνα ἐστὶ τὰ γενητὰ καὶ τίς ὁ τούτων γενεσιουργός. ὁ δὲ λέγων αὐτὸν ἀγένητον, ὃ οὐκ εἶπεν ἡ γραφή, περιττολογεῖ.* Bekennt Apollinarios an der oben genannten Stelle S. 382 B: „Ich werde mich nicht scheuen, mein Nichtwissen zu gestehen, im Gegenteil mich vielmehr rühmen, daß ich an Geheimnisse glaube und in Dinge eingeweiht bin, die völlig zu durchdringen dem Menschengeiste versagt ist"; — so erklärt der Orthodoxe im dritten Dialog S. 996: *Ὁ τὴν διαφορὰν* (zwischen *γέννησις* und *ἐκπόρευσις*) *εἰδὼς καὶ τὸν τρόπον τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως οἶδεν. ὅτι δὲ οὐδεὶς οἶδεν τὸν τρόπον τῆς γεννήσεως, ὁ προφήτης βοᾷ „τὴν γένεσιν αὐτοῦ τίς διηγήσεται"*; und, auf den Glauben in frommer Weise zurückgehend, ganz ähnlich der Stelle wider Eunomios S. 306 B,

Digitized by Google

im ersten Dialog S. 942: *πῶς δὲ γεννᾷ τὸν υἱὸν ὁ θεός, οὐ πολυπραγμονῶ· καὶ πῶς ἐκπέμπει τὸ πνεῦμα, ὁμοίως οὐ πολυπραγμονῶ· ἀλλὰ πιστεύω ὅτι καὶ υἱὸς γεννᾶται ἀρρήτως καὶ ἀπαθῶς, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται ἀρρήτως καὶ ἀπαθῶς.*

Daß wir somit in den ersten drei Dialogen, welche Athanasios' Namen tragen, echte Schriften des Apollinarios von Laodicea zu sehen haben, das hoffe ich zur Genüge dargethan zu haben. Ich sehe in diesen Nachweisungen nur sachliche Ergänzungen zu meinen Untersuchungen über die Schrift des Apollinarios wider Eunomios und kann nunmehr im Hinblick auf diese beiden Arbeiten mit noch viel größerem Rechte als in der ersteren behaupten, daß wir jetzt des Apollinarios Anteil an der Entwickelung der Lehre, an der Fortführung des Werkes des Athanasios, insbesondere der Ausbildung und Begründung der Lehre vom heiligen Geiste noch vor Basileios und Gregorios von Nazianz weit höher veranschlagen werden, als dies früher möglich oder üblich war. Wir werden anerkennen müssen, daß Philostorgios' Urteil, wonach Apollinarios für den größten Kirchenlehrer des vieten Jahrhunderts zu halten ist, jedenfalls ein durchaus zutreffendes war, was auch von Harnack in seiner Dogmengeschichte bereitwilligst anerkannt worden ist. Je eindringender von Berufenen die Schriften wider Eunomios und unsere Dialoge werden durchforscht werden, desto klarer und leuchtender wird aus ihnen das Bild jenes hochbedeutenden Kirchenlehrers hervortreten. „Das glänzendste Zeugnis für seine Bedeutung" — so urteilt Harnack a. a. O., S. 312 — „liegt in der Thatsache vor, daß manche Schriften von ihm den Anschein erregen, als seien sie erst in späteren Jahrhunderten geschrieben, so energisch hat er das christologische Problem" — nicht minder zuvor das der Trinität — „durchdacht, indem er die kommenden Generationen überholte".

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Noch einmal zum Begriff der Sühne.

Von

Prof. D. Th. Häring [1]).

Herr Generalsuperintendent D. Geß hat in dieser Zeitschrift (1889, 4) meinem ebenda erschienenen Artikel „Zum Begriff der Sühne" (1889, 2) eine längere Besprechung gewidmet.

Ich erlaube mir im Folgenden drei Punkte herauszuheben, deren Besprechung vielleicht ein wenig der Sache dient, um die es sich bei dieser Diskussion handelt.

Er erblickt den Grundmangel meiner dortigen und früheren Ausführungen darin, daß ich nicht schlechtweg das biblische Wort zu Recht kommen lasse, sondern zuviel auf einen schon fertigen und mit fremdartigen Elementen versetzten Begriffsbau, nämlich den der Ritschlschen Theologie hinsehe (572). Wie sehr mir gerade daran liegt, den Gehalt der Heiligen Schrift für die Glaubenslehre zu verwerten, habe ich wiederholt betont; eine Mahnung in dieser Richtung gerade vonseiten des Herrn D. Geß wird jeder gerne nützen wollen, der jene Absicht hat.

Verstehe ich recht, so ist Herr D. Geß der von mir vorge-

1) Gerne nehmen wir in unserer Zeitschrift, obgleich sie der Ort für längere Wechselreden nicht ist, doch diese näheren Erklärungen Herrn D. Härings noch auf. Die Redaktion.

Digitized by Google

schlagene Begriff des unbestimmten und doch ein Problem bezeichnenden Wortes „Sühne" einmal materiell nicht genügend. Sodann sträubt er sich gegen die formale Bestimmung seines Verhältnisses zu dem übergeordneten Begriff der Offenbarung. Endlich scheint ihm auf Grund von beiden Mängeln eine religiös bedenkliche Folgerung sich zu ergeben, nämlich Selbstversöhnung des Sünders. Inbetreff aller drei Punkte muß ich die früheren Abhandlungen durchaus voraussetzen, um nicht endlos zu wiederholen.

1) Herrn D. Geß leitet wie mich das Bestreben, die Liebe Gottes als heilige zu betonen. Ich hatte gesagt: Christus sollte den Zweck aller Strafe, das der Größe der Schuld entsprechende Schuldbewußtsein, in seiner Gemeinde verwirklichen und hat ihn verwirklicht. Nämlich indem er in der Verwerfung seiner Liebe durch sein Volk nicht nur die Tiefe der menschlichen Schuld erkennt, wie Gott sie beurteilt, sondern darin zugleich das Mittel der Liebe Gottes, das Bewußtsein unserer Schuld zu wecken, welches die Bedingung göttlichen Vergebens ist. Hingegen Herr D. Geß sagt (566 f.): es handelt sich um praktische Anerkennung davon, daß Gottes Vergelten der menschlichen Gottlosigkeit durch das Verstoßen der Sünder aus dem Lebensverkehr mit ihm . . . daß dieses göttliche Vergelten sei ein aus der Heiligkeit Gottes mit Notwendigkeit sich ergebendes, also ein gerechtes Thun. . . . Diese praktische Anerkennung hat Jesus gebracht. . . . Das Verflochtenwerden in die Übel, mit welchen der heilige Gott den Sündern ihre Sünde vergiebt, hat er in stiller Demut, innerer Bejahung der Gerechtigkeit Gottes getragen. — Der Unterschied ist wohl deutlich.

Im ersten Fall bringt Christus die Sühne damit, daß er durch seinen Kreuzestod als Spitze der menschlichen (Vergebung nicht überhaupt ausschließenden) Sünde das Bewußtsein der Schuld weckt und wecken will, weil nach des Vaters Absicht soll. Im zweiten Fall damit, daß er in heiligem Erdulden den gottgeordneten Zusammenhang von Sünde und Übel praktisch anerkennt. Hierbei läuft freilich eine andere, die in 2) und 3) zu besprechende Differenz mit unter. Bei Herr D. Geß ist Christus unser Vertreter, indem er jene Anerkennung allein leistet; für mich, indem er uns zu der richtigen Anerkenntnis unserer Schuld führt. Aber die Klarheit fordert

durchaus Trennung dieser Gesichtspunkte. Hier handelt es sich allein um die verschiedene materielle Bestimmung des Begriffs. Was nun diesen Unterschied betrifft, so gebe ich bereitwillig zu, daß eine Reihe der S. 567 von Herrn D. Geß angeführten Schriftstellen bei einer solchen Verwertung vielleicht noch mehr zum Rechte kommen; es ist mir dies also ein Gegenstand erneuter Prüfung, wobei es sich namentlich darum handeln wird, ob der Kreuzesruf so verstanden werden soll wie von Herrn D. Geß, und ob die von ihm mit Vorliebe verwerteten Stellen Gal. 3, 13 ꝛc., wenn streng wörtlich verstanden, nicht auch noch mehr sagen könnten, als er selbst anerkennt; d. h. aber weiterhin darum, wie überhaupt solche dogmatisch nicht unmittelbar verwertbare, weil nicht in jeder Hinsicht an und für sich deutliche Aussagen im Zusammenhang der ganzen christlichen Offenbarung sollen für die Dogmatik verwertet werden. Sodann wäre aufs sorgfältigste zu verhüten, daß nicht doch wenigstens der Schein entstehe, als habe Jesus an unserem Schuldbewußtsein Anteil gehabt, und es wäre zu zeigen, worin der Zweck vonseiten Gottes liege, wenn er Jesus in dieses „heilige Erdulden" führt, nämlich offenbar eben darin, in uns das ernste Schuldgefühl zu wecken. S. nachher S. 180. — Ich meine ferner, daß es eine Mißdeutung seiner Ansicht wäre, Herrn D. Geß die „Abstrafung des einen für die vielen" zu unterschieben oder ein „Versöhntwerden Gottes" (565. 567). Das alles wenigstens dann, wenn die nachher in 2) zu besprechende Unterordnung des Gesichtspunkts der Vertretung unter den der Offenbarung erkannt wird.

Dagegen möchte ich noch auf eine Seite der Darstellung des Herrn D. Geß hinweisen, die mir jedenfalls beanstandet werden zu müssen scheint. Ohne seine bestimmte Auffassung des Todes Christi betrachtet er denselben überhaupt als unbegreiflich (564 f.). „Denken wir uns", sagt er, „Jesum nach zweijährigem barmherzigem Suchen der Sünder .. ohne Tod in das himmlische Leben erhöht, warum soll denn, wenn er bei seinem Wiedersehen die feige geflohenen Jünger seine Brüder nennt ... Gottes Vaterliebe doch noch nicht glaublich, der Sünder Mißtrauen doch noch nicht zu überwinden sein?" Diese Auffassung hängt wohl mit der Unterschätzung des Begriffs Offenbarung im Sinne Ritschls seitens

Digitized by Google

Herrn D. Geß zusammen (570 f.). Daß vollkommene Offenbarung der Liebe Gottes nur im vollendeten Berufswerk Christi für uns gegeben ist, daß dieses gegenüber der menschlichen Verwerfung eben nur in dem geduldig übernommenen Tod vollendet werden konnte, dieser Grundgedanke Ritschls kommt offenbar nicht zu seinem Recht. Wer noch so bereit ist, über den Begriff der „Sühne“ sich belehren zu lassen, um in dem Geheimnis von Golgatha so weit möglich Mittel und Zweck als sich deckend zu erkennen (564), muß doch nicht zugeben, daß der Tod Jesu ohne Annahme einer solchen Sühnetheorie im Grunde zwecklos wäre. Es ist dies der Punkt, an welchem überhaupt Ritschl von seinen theologischen Gegnern besonders oft unterschätzt zu werden scheint. Was so viele unter uns dem nun Vollendeten immer danken werden, das ist gerade die kräftige und durchschlagende Belehrung über den Grund unsres Glaubens an die Sünderliebe Gottes. Viele von ihnen werden, worauf Herr D. Geß z. B. 570 hinweist, ihr Nachdenken darauf richten, ob „jenes Also der Gottesliebe, daß sie den eingeborenen Sohn für uns dahingegeben hat Joh. 3, 16“ von Ritschl erschöpft wird. Aber was sie ihm immer danken, ist das Verständnis dafür, worin überhaupt Gottes Liebesoffenbarung als eine glaubwürdige, vielmehr glaubenschaffende sich erweist. Durch diesen christozentrischen Grundzug seiner Theologie, durch das entschlossene Geltendmachen der geschichtlichen Offenbarung und das Aufzeigen ihrer Erkenntnisgründe hat Ritschl die Gewißheit des Glaubens und die Zuversicht zu dem guten Recht der Theologie mächtig gefördert. Denn auch das Größeste ist nicht groß für uns, wenn man uns nicht zeigt, wie wir von seiner Wahrheit uns überzeugen sollen.

2) Herr D. Geß beanstandet nicht nur den Inhalt des Begriffs Sühne, wie ich ihn zu bestimmen versucht; ich habe gerne die Notwendigkeit immer eindringenderer biblischer Untersuchung in 1) anerkannt. Von selbst aber führte das auf den Begriff der Offenbarung. Herr D. Geß hat nun speziell das formale Verhältnis des Begriffs Offenbarung zu dem der Vertretung, wie ich es faßte, abgelehnt. Darüber ein Wort. Die Subsumtion des letzteren unter den ersteren scheint mir notwendig gefordert, sie scheint mir aber auch widerspruchslos vollziehbar.

Digitized by Google

Notwendig. Herr D. Geß (570) anerkennt den Satz: „Die theologische Betrachtung fordert Einheit des letzten Gesichtspunkts“; er lehnt es ab, daß dies der der Offenbarung sei. Nachher heißt es, daß der Gesichtspunkt der Vertretung (das Sich-heiligen Christi für uns) dem der Offenbarung ebenbürtig zur Seite stehe (571); der einheitliche Gesichtspunkt sei „Heiland der Welt, Mittler zwischen Gott und den Menschen“. Gewiß. Aber der erste bezeichnet den Inhalt des Wirkens Christi; der zweite enthält, indem der Mittler zwischen Gott und Menschheit steht, und dieses Verhältnis von Gott und von der Menschheit aus betrachtet werden muß, gerade das Problem, von dem die Rede ist, welche Betrachtung die übergeordnete sei, die daß Christus als Mittler Gottes Stellvertreter unter uns oder unser Stellvertreter vor Gott sei. Die erste scheint mir, ganz abgesehen von allgemeinen theologischen Gründen, deswegen die übergeordnete zu sein, weil sonst trotz aller Verwahrungen Gott versöhnt würde, das Eintreten Christi für uns ein nicht von dem Liebeswillen Gottes umschlossenes wäre. Sodann noch aus einem andern Grund. Wie stark man immer betonen möge, was Christus als unser Vertreter gethan, es muß doch irgendwie uns zugute kommen durch eine Wirkung Christi auf uns; sonst haben wir die alte exklusive Stellvertretung statt der ethisch allein denkbaren inklusiven. Herr D. Geß sagt (568) überzeugend: Die Liebe Gottes ist da, sie kann sich aber nicht mitteilen. Die Mitteilung ist für ihn durch Christi Sühne ermöglicht, die wir im Vertrauen hinnehmen (567). Aber ist es denn nicht notwendig, dieses Vertrauen als von Christus selbst geweckt zu betrachten; und zwar einschließlich des Moments der Reue, des Sündenschmerzes, wie ich es zu zeigen versucht hatte? Dieser Forderung aber wird gerade dadurch genügt, daß man den Begriff der Offenbaruag überordnet. Dann ist die Sendung des Geistes in der Jünger Herzen (563) unmittelbar verständlich als in Christi Kreuz begründet. Herr D. Geß tadelt wiederholt (563) bei mir die „psychologische Einschiebung zwischen das Kreuz und den Heilserfolg.“ Ich meine umgekehrt, der Aufzeigung eines solchen Zusammenhangs könne sich die Dogmatik gar nicht entziehen; ich meine, darauf weisen auch die Aussagen des

Digitized by Google

Neuen Testaments und die unmittelbarsten Zeugnisse christlicher Erfahrung in den besten Liedern der Kirche. Es scheint mir, wenn man dies leugnet, wenn man eine Genugthuung an Gottes Heiligkeit forderte ohne direkte Beziehung auf ihre Anerkennung in uns, eine über diesen Zweck gleichsam noch hinausgehende „rein objektive“, so verselbständigt man die Heiligkeit Gottes in nicht zu rechtfertigender Weise. Gesetzt also, das Neue Testament wiese uns nach der zweiten Richtung, die ich oben inbetreff des Inhalts des Begriffs „Sühne“ (S. 176. 177) unterschied, so bliebe die hier gemeinte Aufgabe ganz ebenso bestehen. Es wird nun aber auch deutlich sein, wie der Unterschied (in Z. 1) kleiner ist, als er zuerst scheint. Nach Geß verwirklichte Jesus dann das gottgewollte Schuldbewußtsein in seiner Gemeinde, indem er, das von Gott ihm auferlegte Leiden als Erweis der unverbrüchlichen gerechten Ordnung Gottes „heilig erduldend“, ihr so den „Ernst der Liebe“ Gottes zum Bewußtsein brächte, die ohne solche huldigende Beugung unter ihre Heiligkeit nicht verzeiht. — (Vielleicht ist ein Hindernis für die Anerkennung dieses Sachverhalts, daß Herr D. Geß den Begriff „Offenbarung“ auch in diesem Zusammenhang in einem viel engeren Sinn versteht, als andere im Anschluß an Ritschl thun. Wie oben darauf hingewiesen werden mußte, daß Ritschl es vor allem darauf ankomme, die Gewißheit des Glaubens zu begründen, so hier, daß sein Begriff von Offenbarung wirklich das einschließt, was [571] davon unterschieden wird, nämlich daß das eine „für Auge und Ohr“, das andere „auf Grund des ersten in den Tiefen der Seelen geschieht“. Ich habe schon wiederholt anerkannt, daß Ritschl nicht immer bestimmt genug die persönliche Fortwirksamkeit Christi betone, daß seine Äußerungen über den heiligen Geist Bedenken hervorrufen können; aber in diesem Zusammenhang handelt es sich gerade um einen Vorzug seiner Lehrweise, nämlich den Nachweis, wie der in seinem Lebenswerk uns offenbare Christus wirksam Gottes Liebe offenbart.)

Aber kann denn der Begriff der Vertretung dem der Offenbarung widerspruchslos urtergeordnet werden? Bezeugt nicht die Logik, daß dies spezifisch verschiedene Begriffe sind? (571). Gewiß ist ihre formale Entgegensetzung der gegebene Ausgangspunkt

Digitized by Google

(s. o.); aber daß in letzter Instanz der der Vertretung vor Gott dem der Offenbarung Gottes sich widerspruchslos unterordne, glaubte ich gezeigt zu haben. Gottes Liebe fordert als einzige Bedingung Glauben; speziell als heilige Liebe reumütigen, bußfertigen Glauben. Ihn weckt Christus (wie? darüber kann man verschieden urteilen, s. Z. 1); und zwar durch seine im Tod vollendete (die Sünde zugleich strafende) Liebe. Sofern dies sein Berufswerk, seine That, in seiner „freien Hinwendung zu Gott begründet“ ist, hat es wirklich Wert vor Gott, so gewiß es anderseits ganz in des Vaters Auftrag und Sendung begründet ist; des Vaters Liebe ist daher auf uns gerichtet wirklich nur um seinetwillen, nicht nur in ihm. (S. die frühere Ausführung.)

3) Damit ist der dritte Punkt erreicht, den ich herausheben wollte. Herr D. Geß urteilt, ich hebe das reformatorische „propter fidem“ auf und baue der Sterbenden Heilsgewißheit auf den Sandgrund ihrer eigenen Reue (561. 562). Ich freue mich, daß Herr D. Geß annimmt, meine Theorie werde mir erblassen, wenn ich erkenne, daß sie „nicht Christus, sondern den durch Christi Kreuz zum bußfertigen Glauben geführten Sünder zum Versöhner macht“ (572). Natürlich. Was für ein Interesse hätte ich an einer Versöhnungstheorie, von der nicht gelten würde, was Herr D. Geß von der seinen sagt, daß „Christus und Christus allein, der Sünder aber in keiner Weise der Versöhner ist“ (567 f.). Daher hatte ich nachdrücklich hervorgehoben: „Wie unser Glaube seine That ist, so unsre gläubige Reue“. „Gott sieht uns auch hierin ganz von ihm abhängig, das ist auch in diesem Stück unser einziger Trost, und doch kein falscher Trost, der sittlich Unmögliches voraussetzte.“ Nach dem in Z. 2) über das Verhältnis der Vertretung zur Offenbarung Gesagten, namentlich nachdem noch einmal ausdrücklich betont worden ist, wie alles Zutrauen zu der Liebe Gottes ganz und gar an Christus hängt, in dessen vollendetem Lebenswerk allein sie uns offenbar ist, hoffe ich sagen zu dürfen, daß, wenn man mir Begründung der Rechtfertigungsgewißheit in der Vollkräftigkeit meiner eigenen Reue imputieren wollte, dies fast ebenso gerecht wäre, als wenn ich bei Herrn D. Geß dieselbe in der Vollkräftigkeit des eigenen Glaubens be-

Digitized by Google

gründet sehen wollte, was mir ganz ferne liegt. Gerne gebe ich zu, daß ich in der letzten Abhandlung (Theologische Studien und Kritiken 1889) mehr als früher den Nachdruck darauf legte, zu zeigen, wie das, was Christus als unser Vertreter vor Gott für Gott Wertvolles wirkt, eben als ein Wirken auf uns könne und müsse verstanden werden (vgl. oben über die schließliche Unterordnung des Gesichtspunkts der Vertretung). Aber keineswegs schließt das aus, mit gleicher Freudigkeit wie die Reformatoren in Christus allein den Grund unseres Heils zu sehen; und es bleibt durchaus berechtigt, in den Nöten des individuellen Heilslebens keineswegs nach dem Maß des persönlichen (reumütigen) Glaubens das Anrecht auf die Gnade Gottes zu bemessen. Vielleicht gewinne ich hierzu eher Zustimmung, wenn ich daran erinnere, daß keineswegs alle Theologen, die das „sola fide" und „Christus allein" aufs strengste betonen, überhaupt dem Begriff der Vertretung vor Gott eine Stelle im System erhalten, sondern sich ganz auf den der Offenbarung im angegebenen Vollsinn beschränken; sie müßte dann jener Vorwurf auch, ja, wie es scheint, noch mehr treffen, und es würde ihnen damit offenbar Unrecht geschehen. Ich meinerseits halte aber an dem Begriff der Vertretung fest, den das Neue Testament darbietet.

Schließlich ist wohl der wiederholte Hinweis darauf nicht überflüssig, daß es sich in der Sache um ein nicht abzuweisendes Problem handelt, nämlich um die sittliche Möglichkeit der Vergebung seitens der heiligen Liebe Gottes, daß aber der unbestimmte Name „Sühne" immerhin fallen mag, wenn nur jene Sache selbst zum Rechte kommt. Vielleicht holt man ihn dann wieder hervor, wenn auf Grund gemeinsamer Arbeit am Verständnis des Evangeliums nicht mehr ein jeder das Wort anders gebraucht, mithin dasselbe unmißverständlich geworden ist.

Zürich, im April 1889.

Digitized by Google

Rezensionen.

Digitized by Google

1.

Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Nach den Quellen dargestellt von Dr. **Ludwig Keller,** K. Archivrat und Staatsarchivar zu Münster. Leipzig, Verlag von S. Hirzl. 1888.

Wie das bei einer Schrift Kellers nicht anders erwartet werden kann, bietet auch dieses Buch viel des Interessanten, aber auch viel des Gewagten, das eine scharfe Unterscheidung zwischen bloßen Annahmen und wirklichen Nachweisen notwendig macht. Keller will nicht nur die bereits früher untersuchten Beziehungen Luthers zu Staupitz nochmals erörtern, sondern vor allem die Stellung von Staupitz in der Entwickelung der großen religiösen Bewegung nach verschiedenen Richtungen hin einer erneuten Prüfung unterwerfen. (S. V.) Dazu zieht Keller nun besonders auch die Beziehungen von Staupitz und Luther zu den Richtungen des Mittelalters heran, die nach seiner Ansicht die Voraussetzungen der Reformation bilden. „Reformatoren vor der Reformation" giebt es nach Kellers Urteil nicht (S. 4), eine Behauptung, die doch wohl hinsichtlich Wiklefs und Huß' einer Beschränkung bedürfte; aber evangelischen Glauben hat es schon im Mittelalter gegeben, ja er behauptet, „daß die religiöse Bewegung während der Jahre, in welchen Staupitz neben Luther ihr Wortführer war, in wesentlichen Stücken lediglich als eine neue Entwickelungsphase in der Geschichte der älteren Evangelischen — selbst dieser Name ist längst vor dem 16. Jahrhundert als Partei-

Digitized by Google

name verbreitet gewesen — betrachtet werden muß." (S. IV.) Schon die Behauptung nun, daß der Name „Evangelische" im Mittelalter als Parteiname auftrete, wird von Keller nicht bewiesen; was er auf S. 103 ff. dafür anführt, geht nicht über einen fließenden Sprachgebrauch hinaus, der sich aus dem Anspruch erklärt, das Evangelium zu vertreten, geltend zu machen und auszubreiten. Und der S. 183 ff. angezogene Dialog von Hans Sachs: „Ein Gespräch eines evangelischen Christen mit einem lutherischen, darin der äußerliche Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, brüderlich gestraft wird", beweist nicht, was er nach Keller beweisen soll, daß sich im Jahre 1524 drei Parteien, die Römischen, die Lutherischen und Evangelischen, gegenüber standen; denn Hans Sachs steht in diesem Gespräch ganz klar zu Luther gegen diejenigen, die mit Mißbrauch des Namens Luthers sich wohl dessen Negation, aber nicht seine evangelische Position zu eigen machten. Luther selbst hat bekanntlich den Namen lutherisch am entschiedensten verworfen, die Anhänger der Wittenbergischen Reformation nannten sich evangelische, nach 1530 augsburgische Konfessionsverwandte. Der Name evangelisch ist ursprünglich so allgemein wie die Bezeichnung katholisch, jener Name aber erschien dem Reformator darum für seinen Standpunkt zutreffend, weil das rechte Christentum, das er vertrat, dem Evangelium gemäß sein sollte. Der Gegensatz also, den Keller zwischen evangelisch und lutherisch für die Jahre um 1524 konstruiert, ist rein aus der Luft gegriffen. (S. 382.) Indem nun Keller die vorreformatorischen „Waldenser"-Gemeinden evangelische Gemeinden nennt, wirft er notwendig die Frage nach ihrem evangelischen Standpunkt auf, weil in neuerer Zeit die Behauptung aufgestellt ist, daß die Waldenser wesentlich mittelalterlich-mönchisch gewesen seien, und fällt hierüber das Urteil, daß wer „ihnen unterlegt, daß sie im Grunde einem mönchischen Lebensideal angehangen hätten, nur beweist, daß er von ihrer Geschichte nichts kennt". (S. 103.) Die Waldenser zeigen allerdings eine gewisse Verwandtschaft mit den Bestrebungen des heiligen Franz in der gesetzlichen Auffassung der Heiligen Schrift und der gesetzlichen Durchführung der Vorschriften Christi. Aber es ist doch eine höchst bedenkliche Begriffsverwirrung, darum, weil der heilige

Digitized by Google

Franz seine Reformbesterbungen in Form des Mönchtums durchzuführen suchte, jede solche Reformbestrebung für mönchisch zu erklären; und eine noch bedenklichere Begriffsverwirrung ist es, jede Übertragung der Vorschriften Christi über die Loslösung vom Irdischen in die Wirklichkeit für Weltflucht zu erklären. Die Einordnung des Bildes des apostolischen Lebens, wie es die Waldenser hegten, in das mönchische Lebensideal ist thatsächlich nicht ein Ertrag geschichtlicher Forschung, sondern dogmatische Voreingenommenheit. Aber hat man ein Recht, die waldensischen Gemeinden „altevangelisch" zu nennen, wie Keller es thut? Mißt man alles nur an der Rechtfertigungslehre Luthers, so muß die Frage zweifellos verneint werden. Aber vergleicht man den Gesamtcharakter der Frömmigkeit, so läßt sich die Frage doch auch nicht ohne weiteres bejahen. Vorreformatorisch oder wenn man will evangelisch sind sie hinsichtlich der Erkenntnisquelle des christlichen Glaubens in der alleinigen Wertschätzung der Heiligen Schrift und hinsichtlich der Auffassung der Kirche in der Verwerfung der kirchlichen Autorität und der Geltendmachung des allgemeinen Priestertums. Katholisch sind sie in der Schätzung Christi als Gesetzgebers, in der Auffassung seiner Offenbarung als des Gesetzes und in der Unterscheidung eines höheren Grades der Vollkommenheit, dessen Züge allerdings eine gewisse Verwandtschaft mit dem Mönchtum zeigen, vom christlichen Durchschnittsstandpunkt. Den Standpunkt der Sekte aber nehmen sie ein in dem Bemühen, Gemeinde der Heiligen durch Zusammertreten Einzelner aufzurichten, das Christentum in der strengen Befolgung der Vorbildlichkeit Christi durchzuführen und einzelnen Vorschriften Christi hierfür einen Wert zu verleihen, der mit dem sozialen Leben unvereinbar ist. Sehen wir von der großen Mannigfaltigkeit der Richtungen und Gemeinden ab, so zeigt sich doch als ein gewisser Grundzug dieser vorreformatorischen Gemeinden die Tendenz, gegenüber dem Kirchentum eine strenge Durchführung des Christentums im Leben praktisch zu verwirklichen. Dieser Trieb, Gemeinde der Heiligen äußerlich aufzurichten, konnte sich in der Reformation Luthers nicht befriedigt fühlen und lenkte in den Anabaptismus ab.

Die Frage ist nun: wie stand Staupitz, der geistige Vater

Digitized by Google

Luthers, zu diesen Faktoren? Keller zählt ihn zu den „älteren Evangelischen", ist aber nicht imstande, den Beweis dafür zu erbringen. Ohne Zweifel ist Staupitz ein Glied der großen geistigen Bewegung, welche man die deutsche Mystik zu nennen pflegt, aber natürlich der kirchlich ermäßigten und abgestimmten Richtung, wie wir sie um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts nicht anders erwarten dürfen. (S. 75.) Keller ist geneigt, diese mit der waldensischen Richtung zusammenzuwerfen; aber das ist unmöglich. Beide Richtungen berühren sich, kreuzen sich, der Ertrag der Mystik ist den verborgenen Gemeinden der Brüder zugute gekommen, aber identisch sind sie so wenig, daß keine Beziehung von Staupitz zu jenen Gemeinden nachweisbar ist. Aber in gewisser Beziehung berührten sich Staupitz' Bestrebungen mit denselben, in dem Reformtrieb auf praktische Christianisierung des kirchlichen Lebens, der von der Heiligen Schrift aus sich in Gegensatz stellt zur herrschenden Kirchenlehre. (S. 15.)

Wie stellt sich nun auf Grund dessen Staupitz' Verhältnis zu Luther? Kein Zweifel, Luthers Glaubensleben ist wesentlich durch Staupitz bestimmt. Er hat von ihm empfangen die Hochschätzung der Heiligen Schrift, die über jede kirchliche Autorität tritt (S. 18), die maßgebende Auffassung von der Buße, die für Luthers Überzeugung grundlegend geworden ist, und die schon von der ältern Mystik überkommen war, und besonders die maßgebende Anschauung, daß jemand nicht schon durch die kirchlichen Sakramente christliche Persönlichkeit ist, sondern durch eine persönlich erlebte mortificatio und divificatio im bewußten Geistesleben es erst wird. So wenig Staupitz sich über die Rechtfertigung klar war, hat doch Luther auch in dieser die Grundanschauung von Staupitz (S. 37. 39) gewonnen, der wußte, „daß Gott nur Sünder, keinen Gerechten, der auf sich selbst hofft, will selig machen". (S. 34.) Luther berührte sich mit Staupitz in der Verlegung des Schwergewichts des religiösen Verhältnisses auf die göttliche Seite. Keller urteilt nun, zwischen 1517 und 1521 habe Luther im wesentlichen die Anschauungen von Staupitz vertreten, später habe er sich zu dem Zweck, eine neue Kirche zu gründen, von ihm getrennt, Staupitz aber habe sich von dem Werke Luthers zurückgezogen, wie er ge-

Digitized by Google

sehen habe, daß Luther nicht nur keine Umgestaltung des Lebens vornehme, sondern durch seine Rechtfertigungslehre die Zügellosigkeit steigere. Diese Gesamtanschauung Kellers ist völlig unhaltbar.

Wenn wir die Nachweise, die Keller dafür erbringt, daß eine Partei der Staupitzianer bestanden hat, als relativ zutreffend anerkennen, so kann man doch in diesem Sinne Luther in keiner Zeit seiner Entwickelung einen Staupitzianer nennen, trotzdem er so tiefgehende Einwirkungen von seinem geistlichen Vater erhalten hat, einfach aus dem Grunde, weil der Schüler dem Meister viel zu selbständig war. Während Staupitz der Kirche kühl gegenüberstand und sie nur als den Boden benutzte, das christliche Leben zu pflanzen, wie er es verstand, war Luther ein glühender Verehrer der Kirche und hat deshalb kein anderes Wirkungsgebiet gekannt als die Gesamtkirche; auf dem Boden des Bestehenden eine Frömmigkeit kleiner Kreise zu pflegen, war ein Ideal, für das ihm ebenso das Verständnis fehlte, wie Staupitz sich nie in ein anderes hat finden können. An diesem Punkte ist der Bruch erfolgt, mußte er erfolgen, an diesem Punkte ist nie eine Einheit beider Männer vorhanden gewesen. Der große Reformator der Kirche mußte andere Wege gehen als der mystische Reformer einer mönchisch-pietistischen Kleinarbeit, der den Wert kirchenbauender Thätigkeit nur in der Weckung religiösen Lebens im einzelnen sah. Indem Keller diese größeren Gesichtspunkte gänzlich verkennt, läßt er Luther bis 1521 die Mystik vertreten und später sie aufgeben und in die Scholastik zurücksinken (S. 137); er sucht den Anschein zu erwecken, als wenn das Reformationswerk, solange Luther Staupitz' Ideen vertreten hätte, sich in normalen Bahnen bewegt hätte und später heruntergegangen wäre (S. 136 ff.) — eine möglichst unrichtige Darstellung! Staupitz ist nie das Haupt einer großen Reformbewegung gewesen und war gar nicht der Mann dazu; er war der Mann, sich einen Kreis von Freunden und Gesinnungsgenossen zu bilden, und das hat er gethan, weiter nichts. Was er in der Kirchengeschichte bedeutet, bedeutet er wesentlich als der geistliche Vater Luthers. Trotz dieses Verhältnisses ist aber klar, daß Luther sich selbst solche Anschauungen, in denen er sich mit

Digitized by Google

Staupitz berührte, wie z. B. die vom Ablaß selbständig gebildet hat. Und trotz aller Berührungen mit Staupitz in der Gnadenlehre ist Luther in seinem Determinismus der Gnade selbständig gegenüber Staupitz, der von der „Mitwirkung" nicht loskam. Und Luthers biblische Grundanschauung vom Glauben zeigt sich von vornherein der Staupitzschen Anschauung von der Liebe zu Gott überlegen. Gewiß finden sich bei Staupitz alle religiösen Momente der Rechtfertigungslehre, aber wir suchen sie uns zusammen, dagegen bei Luther erwächst eine deutlich aus gebildete Rechtfertigungslehre, wie sie Staupitz nie besessen, unter der Einwirkung der Heiligen Schrift aus einer Tiefe und Kraft religiöser Erfahrungen, zu der Staupitz gar nicht fähig war.

Staupitz hat das Verdienst, Luther in das Studium der Mystik eingeführt zu haben, und wie sich Luther von vornherein von ihr sympathisch berührt fühlte, so hat er dauernde Anregungen von ihr empfangen. Man wird den reformatorischen Charakter der deutschen Mystiker (S. 64. 65 ff.) ebenso wenig aus der Welt schaffen wie Luthers Geistesverwandtschaft mit ihnen. (S. 77 ff.) Versteht man unter Mystik eine religiöse Richtung, welche das Verhältnis zu Gott in persönlicher Berührung mit ihm real erlebt, so war er Mystiker, aber in diesem Sinne ist er es nicht bloß bis 1521 gewesen, sondern das ist er geblieben; denn sein Traktat de libertate Christiana vom Jahre 1520 steht durchaus nicht isoliert, sondern die gleichen Klänge vernehmen wir auch später. Und versteht man unter dem Mystiker einen Frommen, dem die ganze Religion aufgeht in die Welt seiner frommen Gefühle, so ist es Luther nie gewesen. Vollends auf dem Standpunkt von Kellers „älteren evangelischen Gemeinden" hat Luther nie gestanden, insofern er die Bildung von freiwillig zusammentretenden Gemeinden nie im Auge gehabt hat. Die Behauptung Kellers aber, „daß die kirchlichen oder gemeindlichen Grundsätze" dieser Gemeinden „die notwendige Ergänzung" der deutschen Mystik gebildet hätten (S. 134), beruht auf willkürlicher Kombination; bei einzelnen mag sie zutreffen, für beide Gesamtrichtungen ist sie nicht nachweisbar. Keller meint nun (S. 136. 137) nach Luthers Verdammung durch die Bulle hätte derselbe sich außer dem Bruchstück der ältern Oppo-

Digitized by Google

sition, nämlich der Mystik, auch die gemeindlichen Grundsätze, die die notwendige Ergänzung jener bildeten, also das ganze System der älteren Evangelischen zu eigen machen können, Luther habe sich aber veranlaßt gesehen, „der Gründer einer neuen, auf seinen Namen lautenden Gemeinschaft zu werden“. „Kirchliche wie staatspolitische Gründe bestimmten ihn, vielfach wiederum Wege zu beschreiten, die er in der Zeit des großen reformatorischen Zeugnisses schon einmal ganz und gar verlassen hatte.“ Man kann Luther kaum gründlicher verkennen, als es in diesen Sätzen geschieht. Bekanntlich hat Luther nichts weniger beabsichtigt als der Gründer einer lutherischen Kirche zu werden, selbst das Bekenntnis des Jahres 1530 zu Augsburg wollte und sollte den Glauben der allgemeinen Kirche aussprechen, und nur gezwungen haben sich die deutschen Landeskirchen als Sonderkirchen eingerichtet. Und der Luther, der den klügsten Erwägungen niemals ein Jota seiner Überzeugung hat opfern wollen, wo es, wie z. B. im Verhältnis der Reichsfürsten zum Kaiser und im Verhältnis der Wittenberger zur Schweizer Reformation, von unberechenbarem Gewinn gewesen wäre — dieser Luther hätte seine Überzeugung zugunsten kirchlicher und staatspolitischer Erwägungen umgebogen? Und worin hat denn die Umbiegung der Überzeugung bestanden? Zur Charakterisierung dieser Geschichtschreibung nur ein paar Beispiele. Der Mystik schreibt Keller die Meinung zu, die gar nicht alle Mystiker teilen, „daß die Lebensgemeinschaft mit Gott ohne äußere Mittel erreichbar ist“, diese Meinung soll Luther zeitweilig geteilt haben, allmählich aber soll er zu der Ansicht zurückgekehrt sein, daß es zur Anknüpfung der Gottesgemeinschaft äußerer Mittel bedürfe. (S. 138.) Keller kann sich aber aus Luthers Traktat de libertate christiana überzeugen, daß Luther gerade in dieser echt mystisch gehaltenen Schrift die Vermittelung durch das Wort Gottes für unerläßlich erklärte; eine unvermittelte Erleuchtung ist für Luther stets ein Unding gewesen, eben deshalb war er nie in der Lage, mit den Sektierern des „innern Lichts“ zusammenzugehen, sondern vielmehr gezwungen, gegen diese Individualisten energisch Front zu machen, sowie sie ihm entgegentraten. S. 139 behauptet Keller, Luther habe den Glauben wieder zu einer „Leistung“ des Menschen gemacht, für

Digitized by Google

welche Gott ihm das ewige Leben zuteil werden lasse; dagegen hat Luther diese Auffassung stets abgelehnt und betont, daß der Glaube nichts ist als Rezeptivität für die göttliche Gnade. Wie sehr Keller vielfach die Thatsachen nach seinen Auffassungen gestaltet, zeigt sein Urteil, daß die Rechtfertigungslehre bei Luther selbst die Wirkung, die er ihr zuschrieb, nämlich die Tröstung des Gewissens, nicht gehabt habe (S. 152). Wie ist denn aber Luther dazu gekommen, ihr diese Wirkung zuzuschreiben? Doch nur aus der eigenen Erfahrung! Die Schriften Luthers sind voll von Schilderungen dieses selbsterfahrenen Trostes und der Freudigkeit, die sich auf dem Grunde der Rechtfertigung erhebt. Keller aber wagt die Behauptung S. 152: „Luther blieb dauernd darüber im unklaren, ob er seines Heils gewiß sei oder nicht.“ Das Gegenteil findet Keller bei Luthers Auslegung von Gen. 41, 32 und an zahlreichen andern Stellen, wie denn Luther persönliche Heilsgewißheit gerade als den Gewinn seiner Lehre gegenüber der römischen betont hat. Keller führt dagegen die Anfechtungen ins Feld, unter denen Luther bekanntlich zu leiden gehabt hat, und stellt die Sache so dar, als wenn Luther unter denselben nach der Erfahrung der Rechtfertigung gerade so zu leiden gehabt habe wie vorher. (S. 55. 150 ff.) Diese Darstellung ist völlig verfehlt. Das Verhältnis ist vielmehr dies, daß Luther vor der Erfahrung der Rechtfertigung derartig friedelos war, daß die Gefühle der Gemeinschaft mit Gott als Ausnahmen den allgemeinen Zustand des „erschrockenen Gewissens“ unterbrachen, daß dagegen nachher die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott die Grundstimmung ausmachte, die, wenn auch von Anfechtungen gestört und unterbrochen, doch im Leben herrschend war. Übrigens sind wir über die Natur dieser Anfechtungen, die großenteils körperlich bedingt waren, gar nicht genügend unterrichtet, um sie durchweg mit Keller ohne weiteres als Aufhebungen der Heilsgewißheit aufzufassen. Es ist ferner eine Entstellung der Sachlage, wenn Keller behauptet (S. 166. 197), daß Luther zu der mittelalterlichen Theorie vom Glaubenszwang zurückgekehrt sei. Und er lenkt ungefähr in das Fahrwasser Janssenscher Geschichtschreibung ein, wenn er von den sittlichen Wirkungen der Rechtfertigungslehre redet. Das bei all diesen Ausführungen beabsichtigte Resultat ist

Digitized by Google

dies, daß die Scheidung zwischen Luther und Staupitz, die sich im Fortgang des Reformwerks vollzog, wesentlich durch einen Abweg Luthers verschuldet gewesen sei. Wäre aber Luther den Weg gegangen, den Keller ihm zumutet, so wäre er statt des großen Reformators der Kirche ein Sektenhäuptling geworden.

Großes Gewicht legt Keller auf den Nachweis, daß die Anabaptisten des Reformationszeitalters mit den Waldensern oder „Brüdern" der vorreformatorischen Zeit identisch sind. Die Identität ist nicht haltbar. Aber daß eine historische Kontinuität zwischen beiden Größen besteht, darin wird man ihm ebenso recht geben müssen, wie in der Abweichung der unhaltbaren Hypothese, daß der Anabaptismus eine Fortsetzung der Möncherei gewesen sei. Wenn aber Keller weitergehend seinen „altevangelischen Gemeinden" altchristliche Herkunft und Abstammung aus apostolischer Zeit her zuschreibt, so verläßt er damit das Gebiet des historisch Nachweisbaren. Und er tritt in Widerspruch zu den Thatsachen, wenn er von der Reformation behauptet, daß diejenigen Elemente, die sie von der katholischen Kirche übernommen habe, zum erheblichsten Teil im Mittelalter erwachsen seien (S. 274); den erheblichsten Teil bilden bekanntlich die Christologie und die Trinitätslehre, die vor dem Mittelalter ihre wesentliche Fixierung erhalten hatten.

Kellers Buch enthält eine Fülle von zweifelhaften und bestreitbaren Kombinationen, auf die im einzelnen einzugehen ich mir natürlich versagen muß. Aber dadurch, daß solche Kombinationen vielfach von Keller ohne weiteres als Thatsachen genommen werden, wird der Genuß der Lektüre zerstört: indem man das Prinzip der neueren Geschichtsforschung, für jede Behauptung sofort den Quellenbeleg zu geben, vermißt, bekommt man das Gefühl, sich auf schlüpfrigem Boden zu bewegen. Es wäre zu wünschen, daß Keller künftig in seinen Arbeiten auf das Strengste zwischen dem, was er aus den Quellen belegen kann, und dem, was er vermutet, unterschiede; seine verdienstlichen und anregenden Schriften würden dadurch sehr viel fruchtbringender werden. Daß aber auch unbewiesene Kombinationen oft ihren Wert haben, zeigt sich daran, daß Keller jetzt für die schon im Jahre 1885 ausgesprochene Vermutung, daß das Reformwerk des heiligen Franz in waldensischen Anregungen

Digitized by Google

wurzelt, einen wahrscheinlichen Beleg zu bringen imstande ist. (S. 295 ff.)

Am meisten aber schädigt Keller das Zutrauen zu seiner Geschichtschreibung durch die offenbaren Unrichtigkeiten, die ihm unterlaufen. Als solche nenne ich die Behauptung S. 99, daß das apostolische Symbol in der heutigen Form erst aus dem neunten Jahrhundert stamme, S. 144, daß Luther die paulinischen Bücher zum Maßstab gemacht hätte, die Echtheit anderer biblischen Bücher daran zu messen, die Angabe S. 154, daß Luthers Schrift de servo arbitrio 1524 geschrieben sei, S. 160, daß Luther zu den Grundsätzen der Inquisition zurückgekehrt sei, S. 312, daß Luther zuerst die „christliche Freiheit“ im allgemeinsten Sinne gepredigt und ihr erst später eine geistige Bedeutung gegeben hätte, S. 349, daß die griechische Kirche die Trinitätslehre von drei Personen in einer Substanz nicht gehabt habe.

Bonn. L. Lemme.

2.

Les sources du Pentateuque. Étude de critique et d'histoire par **A. Westphal**, Licencié en théologie. I. problème littéraire. Paris 1888. (XXX 320 S. 8°.)

Nach der Vorrede ist das Buch der erste Band eines historisch-kritischen Bibelwerkes (p. XX s. XXIII), das auf dem Boden der modernen Kritik stehend einen Beitrag liefern will zu einem dringend notwendigen theologischen Neubau, bei dem ebenso die Wissenschaft wie der unverkürzte christliche Glaube zu ihrem Rechte kommen sollen. Verfasser verlangt eine Kritik, die sich demütig beugt vor dem Göttlichen in der Schrift, aber zur Bibel als solcher sich so frei stellt, wie die Samaritaner zum Weibe von Sychar Joh. 6, 42 (XXIII), eine Kritik, wie sie durch die Rothesche Unter-

Digitized by Google

scheidung von geschichtlicher Offenbarung und Urkunden der Offenbarung angezeigt ist, durchaus frei in der litterarischen Frage, d. h. in der Quellenscheidung, wieder aufbauend in der Lösung des historischen Problems (XXVII sq.).

Der vorliegende Band nimmt die Pentateuchfrage in Angriff und orientiert über dieselbe, nicht durch Wiederholung alter Einwände gegen die Authentie, sondern durch eine Geschichte der Pentateuchkritik. Dem Titel und dem eingenommenen Standpunkt zufolge soll das litterarische Problem getrennt vom historischen behandelt werden. Streng durchgeführt konnte das freilich nicht werden.

Das Buch zerfällt in drei Teile. Der erste (S. 1—44) führt die Bildung der jüdischen und christlichen Tradition und die da und dort bei Christen und Juden auftauchenden Bedenken vor.

Der zweite Teil (S. 45—100) schildert die Arbeiten des 16. und 17. Jahrhunderts, die kritischen Aufstellungen von Theologen und Philosophen und giebt dann eine ausführliche Darstellung der einschlägigen Arbeiten von Richard Simon und Le. Clerc. Zu den wirklichen Kritikern werden beide nicht gerechnet: sie haben die Prinzipien der litterarischen und historischen Kritik aufgestellt, konnten sie aber nicht durchführen. Dazu waren tiefere philologische Kenntnisse notwendig, wie sie erst den Männern der eigentlichen Kritik zugebote standen.

Den breitesten Raum (S. 101—312) nimmt begreiflicherweise die Darstellung dieser eigentlichen, systematisch durchgeführten Kritik ein. Gegenüber der Behandlung dieses Gegenstandes bei Kittel ist es ein Vorzug der Darstellung Westphals, daß er die vier Phasen der Kritik bestimmt als solche hervorgehoben und je in besonderen Kapiteln behandelt hat.

Mit Nachdruck ist in der Geschichte der älteren Urkundenhypothese (Westphal: Quellenhypothese, S. 101—141) die große Bedeutung Ilgens hervorgehoben (S. 125—140). Die Vatersche Fragmentenhypothese (142—178) dagegen wird wiederholt (S. 142. 146. 149—151. 177 f.) scharf ins Gericht genommen, vielleicht allzu scharf. Denn — alle Mißstände, die Westphal auf sie zurückführt, zugegeben — den Ansatz zu dieser Hypothese hat schon

Digitized by Google

Astruc gemacht (vgl. S. 108) und mit „Fragmenten“ hat auch Wellhausen noch gearbeitet (vgl. S. 224).

Unter dem Kapitel „Fragmentenhypothese“ werden weiterhin auch die Verhandlungen aufgeführt, welche durch sie veranlaßt worden sind: das Verlassen der litterarischen Fragestellung und der voreilige Übergang zur historischen Frage, vollzogen durch De Wette (S. 153—161); dessen Bekämpfung vor allem durch Ewald (S. 161—166), sodann nach einer Pause verhältnismäßiger Beruhigung die Neuentfachung des Streits durch Hartmann und v. Bohlen (S. 166—168) und endlich der Höhepunkt der Schule De Wettes in den Arbeiten Grambergs, Vatkes und Georges (S. 168—173). Eine Vermittlung zwischen diesen negativen Kritikern und ihren konservativen Gegnern (S. 151. 175) bildet die übrigens schon von Vater (S. 179) angebahnte Ergänzungshypothese, deren Charakter und Hauptvertreter Westphal schon in diesem Kapitel vorführt (S. 151. 175), um dann der Geschichte der Hypothese noch ein besonderes Kapitel zu widmen (S. 179 bis 203).

Der Gang, den diese Hypothese genommen hat, wird ausführlich geschildert und der Keim der Auflösung, den sie in sich trug, aufgezeigt (S. 199). Eine über mehrere Seiten sich erstreckende Fußnote giebt Bericht über die spätere Annäherung Ewalds an die Fragmentenhypothese und die Sonderstellung, die im Anschluß an ihn der von Westphal doch wohl zu abfällig beurteilte Knobel und M. Nikolas einnehmen — eine Anordnung des Stoffs, die schon Reuß hat (Gesch. des Alten Testaments, S. 74).

Das Programm einer vom historischen Problem reinlich abgesonderten Behandlung der litterarischen Fragen wird erst in dem Kapitel über die neuere Urkundenhypothese (S. 204—312) durchgeführt. Eben deswegen kann aber dieses Kapitel kein genügendes Bild bieten von der ungeheuren Arbeit, welche zum heutigen Stande der Frage geführt hat — wir müssen uns hier, und ebenso bei der Frage nach dem Deuteronomium, auf die Fortsetzung der Arbeit vertrösten.

Nachdem der Gang der neueren Urkundenhypothese von Hupfeld bis zur Aufstellung des von Ilgen vermuteten zweiten Jehovisten

Digitized by Google

durch Bruston (S. 225) verfolgt und die Einheit hervorgehoben ist, welche in der litterarischen Frage der Quellenscheidung zwischen Vertretern der sonst verschiedensten Anschauungen und Interessen herrscht (S. 227—230), werden zu einer Reihe von Episoden der hexateuchischen Geschichte die Berichte der verschiedenen Quellen getrennt (in französischer Übersetzung) vorgeführt. Eine besondere Darstellung der biblischen Tradition hat ein Rezensent des „Litt. Zentralblatts" (1888, Nr. 51) anläßlich des Buches von Kittel für unnötig erklärt; ob mit Recht bleibe dahingestellt. Der Zweck aber, welchem Westphal nicht weniger als 80 Seiten Text gewidmet hat, hätte kürzer und vollständiger erreicht werden können, wenn er dafür eine übersichtliche Quellenscheidung nach dem heutigen Stande der Frage geboten hätte. Etwas Derartiges wäre um so mehr zu erwarten gewesen, als vorher die Quellenscheidung von Astruc, Eichhorn und Ilgen mitgeteilt ist, und des Dankes aller, die sich an der Hand des Buchs in die Pentateuchfrage einarbeiten wollen, durfte Westphal im voraus gewiß sein.

Die Angaben des Buches sind im großen und ganzen zuverlässig [1]). Auf Vollständigkeit in Aufzählung der Litteratur scheint

---

1) Von Druckfehlern u. dergl. sei angemerkt:
S. 3, Z. 1 v. u. l. „Ex. 24, 4" st. „Ex. 24, 3".
„ 4, Anm. 3: sonderbare Verwechselung, die Worte der Thora seien von Mose auf die Steine des Altars geschrieben worden (Deut. 27, 8, vgl. V. 2 ff.), an die doch kein Eisen kommen durfte (V. 5).
„ 29, Z. 2 v. u. fehlt der Vorname zu Kimhi.
„ 38, „ 16 v. o. l. „machinae dei" st. „machina dei".
„ 151, „ 10 v. o. l. „fragments" st. „fragment".
„ 161, Anm. 3 st. „Freiberg" l. „Freyberg" (wie S. 180, Anm. 2).
„ 166, „ 3 l. „und den Plan" st. „und der Plan".
„ 175, „ 3: der Kommentar von Tuch ist nicht 1831 sondern 1838 erschienen (S. 192, Anm. 1 richtig).
„ 196, Text der Anm., zweiter Absatz: Ort und Zeit (1862) des Buches von M. Nikolas ist hier, wie auch bei früheren Erwähnungen nicht angegeben.
„ 199, Z. 14 u. 13 v. u. das zweite „toute" zu streichen.
„ 216, Anm. l. „Vierbundesbuch" st. „Vierbundenbuch".
„ 222, „ 5 v. u. l. „1861", st. „1862" (vgl. Anm.).
„ 227, Quellenscheidung von Knobel Z. 2 l. „8, 1—19" st. „7, 1—19".

Digitized by Google

es nicht abgesehen zu sein, wie z. B. eine Vergleichung von S. 161 f. mit Reuß, S. 73 und S. 221 Anm. mit Reuß S. 75 zeigt.

Gerne würde man die nicht seltenen Wiederholungen vermissen; es finden sich ausführliche litterarische Angaben doppelt, S. 119 Anm. 3 ein schon S. 107 f., S. 154 ein schon S. 126 mitgeteilter Satz; S. 161 ist den von De Wette aufgestellten Prinzipien die ganz gleiche Bedeutung beigelegt, wie S. 81 denen des Clerikus. Damit berührt sich noch etwas anderes, das in dem zweiten Kapitel des dritten Teils auffällt: dem Gang der Untersuchung wird dort durch das wiederholte Hereinziehen der Ergänzungshypothese vorgegriffen.

Im übrigen ist die Darstellung eine schöne und anregende. Der Eifer, mit dem die Einleitung die Interessen des evangelisch christlichen Glaubens vertritt, könnte geeignet sein, manches hergebrachte Vorurteil gegen die biblische Kritik aufzuheben. Der Verbreitung des Buchs in Deutschland wird die gelegentlich hervortretende Nebentendenz, den Verdiensten Frankreichs um die Kritik die gebührende Anerkennung zu verschaffen (S. 48 Anm.; p. XXVI), keinen Eintrag thun [1]).

Tübingen, Jan. 1889.

Repetent H. Holzinger.

S. 227 f.: wird bei Hupfeld und Schrader VII, 10 sowohl E als J zugeschrieben.
„ 229 zweite Spalte l. אלהים st. אלהים.
„ 243 im Segen Noahs war beidemal entw. „son esclave“ oder „leur esclave“ zu schreiben.

1) Auf Wunsch sei hier noch beigefügt, daß der Verfasser obiger „sources du Pentateuque“ seinen Landsleuten die Bekanntschaft mit den neuen Erscheinungen der Deutschen Theologie durch Vierteljahrsberichte in der „Revue théologique de Montauban“ zu vermitteln sucht. D. Red.

Digitized by Google

3.

Assyrische Grammatik mit Paradigmen, Übungsstücken, Glossar und Litteratur von **Friedrich Delitzsch.** Berlin, H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1889. VIII und 364. Anhang: Paradigmata. Chrestomathia. Glossarium. Litteratura. Verbesserungen. Nachträge: 80. Kl.-8. 12 M.

Nachdem Engländer und Franzosen mit grammatischen Aufrissen der assyrisch-babylonischen Schrift und Sprache, und zwar teilweise schon vor vielen Jahren (die „Eléments de la grammaire assyrienne“ von J. Oppert datieren vom Jahr 1860), vorangegangen waren, ist endlich auch ein deutscher Gelehrter von auktoritativem Namen auf dem Keilschriftgebiet mit einem solchen hervorgetreten. Friedrich Delitzsch, der Sohn des berühmten Erlanger und jetzt Leipziger Theologen Franz Delitzsch und einer der ersten Schüler des Altmeisters Schrader, hat den Freunden des Alten Testaments und Morgenlandes als zehnten Teil der von Petermann begonnenen und von Strack fortgesetzten Porta linguarum orientalium seine assyrische Grammatik zu einem verhältnismäßig billigen Preise auf den Weihnachtstisch gelegt. Der Verfasser giebt zuerst eine möglichst knappe und doch in den Hauptsachen vollständige Übersicht der Geschichte der assyrisch-babylonischen Ausgrabungen und Funde von den Quellen des Tigris bis zu den Sümpfen des Schatt-el-arab und vom Libanon bis zu dem Felsen von Behistun, der Entzifferung der persischen und assyrisch-babylonischen Keilschrift durch die Parallelen der Achämenideninschriften, der philologischen Abstraktion aus der Entzifferung, sowie des Umfangs und Inhalts der assyrisch-babylonischen Litteratur. An diese Einleitung schließt er die eigentliche Grammatik an, welche er in den vier Rubriken der „Schrift-, Laut-, Formen- und Satzlehre nach den bisherigen, übrigens noch lange nicht abgeschlossenen,

Digitized by Google

Ergebnissen der Forschung darstellt. Diese gehen in der ersten, bei weitem schwierigsten Frage nunmehr dahin, daß die Keilschrift nach der Konfiguration der ältesten Inschriften zu urteilen der Niederschlag einer mit Linien ausgeführten Bilderschrift ist, welcher in dem uns vorliegenden Inschriftenbestand als eine in der Entwickelung von der Begriffsschrift zur Lautschrift erstarrte Mischung von Ding- und Silbenzeichen und -Zeichengruppen in der Richtung von links nach rechts mit einer auf dem Gesetz der Ideenassociation beruhenden Mehrdeutigkeit erscheint. Der Verfasser veranschaulicht diese Sachlage mit einer freilich nur die allergewöhnlichsten und unentbehrlichsten Formen enthaltenden Schrifttafel von 98 Keilzeichen für die einfachen und 121 für die zusammengesetzten Silben je von mehrfachem Silben- und Sinnwert sowie Gruppengebrauch nebst 56 reinen Dingzeichen von mehrfachem Sinnwert und Gruppengebrauch. In Sachen des sumerischen Rätsels proklamiert er den Sieg Halevys, der im Sumerischen nur eine hieratische Schreibung des Assyrischen sieht. Nach dem Urteil des Verfassers hat Bezold das letzte Bollwerk der Sumerier dadurch zerstört, daß er das durch seinen Reflex in den ural-altaischen Sprachen charakteristischste „sumerische“ Wort dingir für „Gott“ durch die Gleichung eines Vokabulars di-gi-ru-u = hi-li-bu = ilu als assyrisch-semitisch erwiesen habe. Werden Oppert und Schrader sich wohl auch mit Delitzsch um ein laudabiliter se subjecit bemühen? In den andern drei Rubriken ist für uns Theologen selbstverständlich nur das Verhältnis ihres Details zum Hebräischen von durchschlagendem Werte. Dieses bietet uns aber an Berührungen und Abweichungen des Assyrisch-Babylonischen mit und von dem Hebräischen des Überraschenden genug, um im Interesse des Verlegers die Leidenschaft des Hebräisten in uns zu wecken. Von einer Auswahl von Proben muß jedoch der Referent aus Mangel an Raum in dieser Zeitschrift Abstand nehmen. Die Chrestomathie ist leider sehr klein geraten, sie besteht nur aus zwei historischen Texten, einem leichteren und schwereren, wird aber nach dem Urteil des Verfassers durch ihre Fußnoten und das Glossar den Zweck der Anleitung zum Gebrauch der Gremmatik und zur ersten Lese- und Interpretationsübung erfüllen. Ein sehr dankens-

Digitized by Google

werter Wegweiser durch das Labyrinth der assyriologischen Litteratur ist die Zusammenstellung der bemerkenswerten Leistungen in allen Aufgaben und Fragen der Assyriologie.

Hermaringen, 8. Febr. 1889.

Gustav Rösch.

4.

Keilinschriftliche Bibliothek. Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung. In Verbindung mit Dr. L. Abel, Dr. C. Bezold, Dr. P. Jensen, Dr. F. E. Peiser, Dr. H. Winckler, herausgegeben von **Eberhard Schrader.** Bd. I. Mit chronologischen Beigaben und einer Karte von H. Kiepert. Berlin, H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1889. XVI und 217.

Die fleißigste Magd der alttestamentlichen Theologie ist heutzutage ohne Frage die Assyriologie. Es sind zwischen vierzig und fünfzig Jahre, daß sie von Frankreich und England aus zum Besen gegriffen hat, um das wüste gelassene Haus Assurs und Babels auszukehren, ob sie die unter dem Schutt der Jahrtausende verlorenen Groschen ihrer Kultur und Geschichte nicht wieder finden und den Interessen der Wissenschaft, namentlich des Alten Testaments, nutzbar machen könnte. Der große Wurf ist der jungen Streberin gelungen. Freilich die ersten Ausbeutungsversuche ihres Finderglücks wurden im Kreis der Wissenden mit vorsichtiger und schweigsamer Zurückhaltung aufgenommen, so laut auch die Menge der Exoteriker in die Freude der Entdeckerin einstimmte. Ja, als Eb. Schrader die Assyriologie, von ihm philologisch gerechtfertigt [1])

---

1) Eb. Schrader, Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften. Leipzig, in Kommission bei F. A. Brockhaus, 1872. (Aus „Z. D. M.-G.")


Digitized by Google

und historisch auf das Alte Testament angewendet [1]) den deutschen Meistern vom Stuhle der morgenländischen Altertumskunde vorstellte, da empfing einer der ersten unter ihnen, der verstorbene A. v. Gutschmid, einen so ungünstigen Eindruck von ihr, daß er ihr sofort den Laufpaß schrieb [2]), und als darauf ihr Patron mit dem Mut der guten Sache für ihren wissenschaftlichen Wert eintrat [3]), da übersetzte Nöldeke v. Gutschmids lateinisches Chaldaeos ne consulito in das griechische *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν* [4]). Durch diesen Wahrspruch keineswegs entmutigt ist jedoch der kühne Sachwalter der verkannten Wissenschaft auf dem betretenen Pfade unentwegt weiter geschritten und hat als solcher eine Zahl von Schülern sich herangezogen, welche auf dem assyrisch-babylonischen Neubruch die Hand immer fleißiger an den Pflug legen und das, was die Pflugschar in ihren Furchen aufdeckte, immer sorgfältiger untersuchen und verwerten. Auch die Mitarbeiter an der „keilinschriftlichen Bibliothek“ haben sich alle schon teils durch besondere assyriologische Publikationen und Beiträge zu den assyriologischen Zeitschriften des In- und Auslandes, teils sonst durch orientalistische Arbeiten ein macte virtute esto errungen; insbesondere haben sich C. Bezold als Herausgeber der „Zeitschrift für Assyriologie“ und H. Winckler als Entzifferer der Tafeln von Tell-el-Amarna (in Gemeinschaft mit Lehmann und Erman) verdient gemacht. Unter diesen Umständen darf sich der Leser der möglichsten Sicherstellung des Textes, Anpassung der Umschrift an die Keilzeichen, Zuverlässigkeit der thunlichst wörtlichen Übersetzung sowie der Genauigkeit der knappen Anmerkungen für versichert halten — unbeschadet der Desiderien, welche der Spezialist inbezug auf dieses oder jenes wird geltend zu machen haben.

Der Zweck des Werks ist, durch eine ausgewählte Sammlung

---

1) Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. Gießen, J. Rickertsche Buchhandlung, 1872. (Erste Ausgabe.)

2) A. v. Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland. Leipzig, Teubner, 1876.

3) Eberh. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung. Gießen, J. Rickertsche Buchhandlung, 1878.

4) Nöldeke, Rez. von KGF. in „Z. D. M.-G.“ 1879, S. 320—332.

Digitized by Google

assyrischer und babylonischer Texte in lateinischer Umschrift und mit deutscher Übersetzung dem Leser einen Überblick über die Haupterzeugnisse und -Richtungen der assyrisch-babylonischen Litteratur zu geben. Der Umfang desselben ist vorläufig auf vier Bände, übrigens von nur mäßiger Bogenzahl, nach dem ersten zu urteilen, berechnet. Die zwei ersten sollen die historischen Inschriften des assyrischen Reiches von seinen Anfängen bis zu seinem Untergang mit dem Fall Ninives 607 und der dritte die wichtigsten babylonischen Inschriften geschichtlichen Inhalts bringen und so ein „Urkundenbuch" zur assyrisch-babylonischen Geschichte bilden. Der vierte endlich wird eine Auslese aus dem Gebiet der Poesie, Mythologie, Astronomie, des Rechts- und Verkehrslebens bieten. Eine derartige keilinschriftliche Materialiensammlung hat für uns Theologen bei den zahlreichen geschichtlichen, sprachlichen und sachlichen Berührungen des Alten Testaments mit assyrisch-babylonischem Wesen einen philologischen und realen Wert, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Sie wird dem Freund der assyrisch-babylonischen Sprache, und das muß jeder werden, der Hebräisch lernen will, als umfängliches und zugleich wohlfeiles Übungsbuch und dem Freund der assyrisch-babylonischen Altertumskunde als realistisches Textbuch dienen.

Der vorliegende erste Band nun enthält die historischen Inschriften des altassyrischen Reiches bis 745 in Auswahl. Von der Aufnahme ausgeschlossen wurden grundsätzlich Inschriften von so verstümmelter Gestalt, daß ihr sicheres Verständnis unmöglich ist. Aus diesem Grunde ist z. B. Kol. 3 der sogenannten Jagdinschrift Asurnazirbals ausgelassen worden. Die wenigen einigermaßen verständlichen Zeilen würden nur den Unberufenen in die Versuchung zu wilden Kombinationen führen, meint der Herausgeber. Dagegen hat dieser zu Gunsten der um ihrer kriegsgeschichtlichen und genealogischen Angaben willen interessanten Thonschaleninschrift Asurrisisis eine Ausnahme gemacht, weil die vorhandenen Varianten und Parallelen die Wiederherstellung der Verstümmlungen ermöglichten. Die aufgenommenen Inschriften beginnen mit zwei von Samsi—Ramman (nach Schrader chronologisch unbestimmbar, nach Delitzsch 1816) und einer von Iri . . . (Iritak nach G. Smith

Digitized by Google

und Iriamtak nach Menant), welche Herrscher sich noch nicht Könige, sondern „Hochpriester des Asur" nennen. Ein Titel, der Patisi mit dem gefärbten i geschrieben und isakku oder issakku ausgesprochen wird. Ob letzteres nicht vielleicht trotz seines Schin der historische Untergrund des Patriarchennamens Isaak ist, da dessen hebräische Form jedenfalls seine Urgestalt nicht ist? Der Titel kommt ja auch bei den Häuptlingen Südchaldäas, der immer noch wahrscheinlichen Heimat Abrahams, vor, wenn auch neuerdings Budge und John Peters das biblische Ur in dem von ihnen Uru gelesenen Keilschriftzeichen für Akkad oder Nordbabylonien suchen. Auf diese drei Hochpriesterinschriften folgen zweiundzwanzig Königsinschriften und zwar von Pudilu (etwa 1350) zwei; von Ramman— oder Meru—Nirari I. (1325) die Steinplatteninschrift; von Salmanassar I. (1300) eine ganz kleine mit bloßem Namen und Titel; von Tuklat—Adar I. (1275) sein Siegel mit der Angabe Sanheribs über dessen Auffindung in Babylon und Zurückbringung; von Asurrisisi (1150) die Thonschaleninschrift; von Thiglath—Pileser I. zwei Inschriften, nämlich die in der Geschichte der Keilinschriftentzifferung durch ihre gleichzeitige selbständige Übersetzung von den vier Assyriologen H. Rawlinson, Hincks, Fox Talbot und Oppert merkwürdig gewordene Prismainschrift und die kleine Subnatgrotteninschrift, in welcher der König seine Kriegsthaten in die Eroberungen „vom großen Meer von Aharru (Westland) bis zum Meer von Naïri" (der Wansee) zusammenfaßt; von Ramman—Nirari II. (911—890) eine kleine mit Namen, Titel und Abkunft; von Tuklat—Adar II. (890[891]—884[885]) zwei kleine, die Louvre- und Subnatgrotteninschrift; von Asurnazirbal (885 bis 860) drei Inschriften, nämlich die Annaleninschrift, mit einem Zusatz aus der Monolithinschrift, fast lediglich kriegerischen Inhalts nach den Worten Uhlands: „Was er sinnt, ist Schrecken, und was er blickt, ist Wuth, Und was er spricht, ist Geißel, und was er schreibt, ist Blut"; dann die Inschrift auf seinem Standbild und endlich die beiden ersten Kolumnen der Jagdinschrift; von Salmanassar II. (860—825) zwei Inschriften, die Annalen- und die Monolithinschrift, welche die ersten israelitischen Synchronismen bringen; von Samsi—Ramman (825—812) die mythologisch und

Digitized by Google

kriegsgeschichtlich interessante Inschrift auf seiner Stele; und schließlich von Ramman—Nirari III. (812—783) vier Inschriften, nämlich die kleine Backsteininschrift aus Ninua mit Namen, Titel und Abkunft, zwei Steinplatteninschriften aus Kalah über Feldzüge und eine Inschrift mit dem Frauennamen Samuramat—Semiramis auf einer Statue des Gottes Nebo. Auf der zweiten Steinplatteninschrift will dieser König „das Westland in seinem ganzen Umfang, Tyrus, Sidon, Omriland, Edom, Palastu bis hinauf zum großen Meer des Sonnenuntergangs" unterworfen haben, was die sogenannte Verwaltungsliste zum Jahr 803 als „Zug nach der Seeküste" anmerkt. Diese Notiz bildet einen bösen Kontrast zu der Bibel, welche diesen assyrischen Einfall nicht bloß verschweigt, sondern überhaupt nicht zuläßt. Denn wenn man die traditionelle Zeitrechnung nach den assyrischen Monumenten, etwa mit Riehm, rektifiziert, so hat von 837 bis 798 in Juda Joas und von 815 bis 799 in Israel Joahas regiert. Diese beiden Könige litten aber nach der Bibel unter dem Druck der damascenischen Syrer Hasael und Benhadad III. und nicht der Assyrer. Mit dem damascenischen Druck verträgt sich übrigens, und zwar jedenfalls von 803 an, auch der Umstand nicht, daß Ramman—Nirari auf oder nach seinem Feldzug an die Seeküste den damascenischen König zur Unterwerfung und Zinspflichtigkeit zwang, und dieser weder Hasael noch Benhadad, sondern Mari hieß. Wer kann diese Discrepanz lösen? Schrader hat hierüber KGF. S. 537 nur die unbefriedigenden Worte: „In welchem Verhältnisse zu dieser Dynastie (Hasaels und Benhadads III.) der von Salmanassars Enkel erwähnte Mari stehe, läßt sich nicht feststellen." Wäre wohl die Zusammenstellung des Mari mit dem syrischen mar, c. suff. 1. p. marj, eine zu „wilde Kombination"? Syrisch muß der Name des damascenischen Königs ja doch wohl sein, und ein anderes entsprechendes syrisches Wort wird sich nicht darbieten. In diesem Fall läge dann in der Inschrift Ramman—Niraris eine Verwechselung des Anredetitels des damascenischen Königs mit dessen Namen, welcher also fehlen würde, vor. Dieser könnte hiernach immerhin Benhadad geheißen haben, und seine Obmacht über Israel bis über den Tod des Joahas hinaus könnte ja möglicherweise durch den

Digitized by Google

Vorstoß des Assyrers eine so kurze Unterbrechung erlitten haben, daß sie im Gedächtnis der israelitischen Tradition gar nicht haften geblieben wäre. Oder stehen wir hier wirklich vor einem unlösbaren Widerspruch zwischen der Bibel und den Monumenten? Den Abschluß der Inschriften macht die sogenannte „synchronistische Geschichte“ nach der Kollation und Kopie Winckler's. Dieselbe ist ein historisches Memoire aus einem Gebietsstreit zwischen Assur und Babel und reicht in ihrer Erzählung von Asuruballit bis Ramman—Nirari III. Die „chronologischen Beigaben“ bestehen in der Eponymen- und Verwaltungsliste in möglichst ursprünglicher Gestalt und möglichst sorgfältig korrigierter Übersetzung.

Die historische Karte des altassyrischen Reiches bis 745 von Kiepert enthält die nötigen monumentalen, sonst antiken und modernen Namen und veranschaulicht die Grenzen des assyrischen Machtbereichs unter Asurnazirdbal, Salmanassar II., Samsi—Ramman und Ramman—Nirari III.

Hermaringen, 19. Dez. 1888.

Gustav Rösch.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen: [178]

Wiesener, P. Die Geschichte der christlichen Kirche in Pommern zur Wendenzeit. 5 ℳ

Im Verlage von **Ernst Homann** in **Kiel** ist erschienen: [179]

Kawerau, G., Dr. Prof., De digamia episcoporum. Ein Beitrag zur Lutherforschung. gr.-8. 4 Bogen. Geh. ℳ 1. 20,

---

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Die Herrlichkeit der Bibel
gegenüber den Angriffen ihrer Kritiker.

Ein Zeugnis aus der Gemeinde für die Gemeinde

von

Gottfried Hasenkamp.

Mit einem Vorwort von C. R. Vietor, Doktor der Theologie.

Preis ℳ 4; geb. ℳ 5.

Der Verfasser hat es unternommen, hier voll und ganz für die Herrlichkeit der Bibel einzutreten. Er will nachweisen, daß, ungeachtet aller Einreden von ungläubiger und gläubiger Seite, dem Christen das Recht und die Pflicht bleibt, festzuhalten an dem: „Es steht geschrieben.“

Die Nachfolge Christi des Thomas von Kempen.

Ein Vademecum für evangelische Leser des Buches.

Von

H. Faßmer.

ℳ 1. —.

Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande

von

Reinhold Röhricht.

Preis ℳ 6.

Die „deutschen Pilgerreisen nach dem heiligen Lande“ erscheinen hier in veränderter Gestalt. (Die frühere Ausgabe erschien in der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.) Um dem Buch einen weiteren Leserkreis zu verschaffen, der ihm vermöge seines reichen kulturhistorischen Inhalts gebührt, hat sich der Verfasser entschlossen, dasselbe in verringertem Umfang herauszugeben, aber er hat anderseits auch nicht unterlassen, die Hauptpunkte seines Werkes einer gründlichen Durchsicht und teilweisen Neubearbeitung zu unterziehen, wofür ihm teils durch seine eigene ununterbrochene Sammelthätigkeit während der verflossenen acht Jahre, teils durch mancherlei Mitteilungen von anderer Seite ein reiches Material zu Gebote stand.

Digitized by Google

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Von D. **Hermann Cremer.** 6. vermehrte und verbesserte Auflage. ℳ 17, geb. ℳ 19.

Neutestamentliche Schriften, griechisch, mit kurzer Erklärung. Von **Siegfried Goebel.** Neue [Gesamt-]Ausgabe. Erste Folge, enthaltend die älteren Briefe des Paulus. ℳ 7.

Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Von **J. Baumann.** ℳ 4.

Die Mitschuld unseres höheren Schulwesens an der Überfüllung in den gelehrten Ständen. Von **Otto Perthes.** ℳ 1.

Das Alte Testament und die christliche Sittenlehre

von

Ernst Fischer, Pastor in Bessingen.

Preis ℳ 2. 40.

In dem interessanten, klaren, umsichtigen und allgemein verständlichen Buche, welches in entsprechender Form geschrieben ist, eröffnen sich manche neue Gesichtspunkte, durch welche die Beantwortung der schwierigen Frage gefördert werden wird.

Der Standpunkt des Verfassers, der durch sein früheres Werk: „Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben“ (Preis ℳ 1. 80) schon allgemein bekannt ist, ist der der wissenschaftlichen Vermittelungstheologie.

Biblische Psychologie, Biologie und Pädagogik

als die

Grundlagen christlicher Erziehung und Selbstzucht.

Dargestellt von

Dr. Karl Fischer, Gymnasialdirektor.

Preis ℳ 2. 40.

Die Arbeit ist allgemein verständlich gehalten und bewegt sich, anerkannten Autoritäten folgend, in klaren, biblisch wohlbegründeten, mit scharfer Kritik wiedergegebenen Darlegungen. Theologen und Lehrer werden der eigengearteten Psychologie gerne folgen, und wird dieselbe besonders auch für unterrichtliche Zwecke an höheren Anstalten vielfach Verwendung finden.

Das Heidentum in der römischen Kirche.

Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens.

Von

Th. Trede,

Pastor in Neapel.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1890, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1890.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Der Ursprung der Religion.

Von

Julius Köstlin.

I.

Unsere Aufgabe.

In was wir das wahre Wesen der Religion zu setzen haben, das lehrt uns die biblische, vor allem neutestamentliche Offenbarung. Sie führt uns wirklich, lebendig in das rechte Verhältnis zu Gott ein, erhebt uns zum Leben in seiner Gemeinschaft. Sie spricht zugleich lehrend aus, was zu solchem Leben und zum rechten Verhalten Gott gegenüber gehöre. Ebenso und eben hiermit zeigt sie auch, wie diejenige Religion, welche wir für die wahre Religion oder für die wahrhafte Verwirklichung der Idee der Religion erkennen müssen, ursprünglich geworden ist, und wie oder vermöge welcher innerer Motive und Vorgänge dieselbe immer neu wird in den einzelnen christlich-frommen Subjekten. Und was sie nach allen diesen Beziehungen hin aussagt, das alles kann und soll für uns verständlich und auch wissenschaftlich von uns begriffen werden vermöge eigenen Erfahrens und Erlebens [1]).

---

1) Vgl. meine Abhandlung „Religion nach dem Neuen Testament“ in dieser Zeitschrift 1888, S. 7 ff.

Digitized by Google

Wir müssen bei aller Anerkennung für die Autorität, den Wert, den umfassenden Inhalt der biblischen Zeugnisse anerkennen, daß es doch anders steht mit der Frage, wie Religion überhaupt in der Menschheit ursprünglich entstanden sei, woraus sie hervorgehe auch bei allen den großen und unter sich mannigfach verschiedenen Massen, denen jene Offenbarung fern blieb, und was sie in ihren Anfängen dort für eine Gestalt gehabt habe. Wohl finden wir auch hierüber bedeutsame Aussprüche im Neuen Testament, besonders beim Heidenapostel Paulus, wenn er darauf zu reden kommt, wie Gott auch den Heiden sich bezeugt oder geoffenbart habe (vgl. namentlich in Röm. 1 und Apg. 17; Stud. u. Krit. a. a. O., S. 39 ff.). Aber es sind doch nur wenige, kurze Worte. Das Bedeutsame, was sie enthalten, setzen sie doch selbst nicht weiter auseinander, machen eine eingehende Erklärung davon sich nirgends zur Aufgabe: so, wenn Paulus von jenem Schauen des göttlichen Wesens in den Schöpfungswerken oder von jenem „Leben, Weben und Sein in Gott" redet. Was ist bestimmter gemeint mit den inneren Vorgängen, Erfahrungen, Antrieben u. s. w., welche auch bei den Heiden stattfanden und stattfinden, und wie sind daraus die verschiedenen Religionen hervorgegangen? Überdies haben wir Anlaß und Berechtigung zu der Frage, ob es denn überhaupt zur Aufgabe der in der Schrift für uns niedergelegten Heilsoffenbarung gehörte, über die geschichtliche Entwickelung der ihrer entbehrenden Menschheit uns Näheres mitzuteilen, ob einfach ihr Wort für die Lösung der hier vorliegenden Probleme maßgebend sein sollte und könnte, ob nicht jede eingehende Untersuchung hier vielmehr den Weg historischer Forschung einzuschlagen hat, deren Ergebnisse dann allerdings zu den Aussagen der Offenbarung über die einzig wahre Religion und ihren Ursprung in Beziehung gesetzt werden müssen.

Auch aus den Erfahrungen, welche der Christ im eigenen innern Leben macht, läßt sich, so wichtig sie für ein richtiges Verhältnis aller religiösen Vorgänge in der Menschheit sind, doch eine genügende Antwort auf die hier von uns angeregten Fragen noch nicht gewinnen. Mit den religiösen Vorgängen, die wir selbst in uns erleben, müssen freilich auch diejenigen, welche im religiösen Leben der Heiden auftreten, eine gewisse Analogie und Verwandt-

Digitized by Google

schaft haben: andernfalls müßten diese uns völlig fremd und für uns unbegreiflich bleiben. Unsere christliche Überzeugung schließt ferner auch eben das in sich, daß derselbe Gott, der uns sich offenbare und innerlich bezeuge, auch dort trotz aller Unvollkommenheit und Verkehrtheit heidnischer Religiösität bereits — oder noch — innerlich wirke und daß nun das Ziel, auf welches alle diese Wirkungen sich hingerichtet haben, in der christlichen Offenbarung und Religiosität erreicht sei, von wo aus denn auch gerade auf sie das rechte, volle Licht zurückfallen werde. Allein so richtig dies sein mag, so wäre es doch ein vergebliches und thörichtes Unternehmen, wenn wir nun in den Vorgängen unseres religiösen Lebens das, was die christliche Offenbarung und der christliche Geist in uns wirke, und das, was aus den allgemeinen Beziehungen Gottes zu seiner Menschheit und Welt hervorgehe, so auseinander halten wollten, daß wir einfach aus diesem letzteren heraus unsere Vorstellung vom geschichtlichen Ursprung der Religion und verschiedenen Religionen in der übrigen Menschheit uns gestalteten.

Es ist übrigens heutzutage kaum nötig, hiervor zu warnen und vielmehr auf eine eingehende geschichtliche Beobachtung der wirklichen Religionen und ihres thatsächlichen Entwickelungsganges zu dringen. Auch z. B. derjenigen Methode gegenüber, nach welcher Schleiermacher teils in seinen Reden über die Religion, teils im Eingang zur Glaubenslehre das Wesen und Werden der Religion behandelt hat, wird man jene Forderung gegenwärtig allgemein berechtigt finden. Rein geschichtliche Darstellungen der Entwickelung der Religion und zwar speziell ihrer ältesten, ursprünglichsten Gestaltung in der Menschheit sind ja neuerdings auch in großer Zahl und für ein verschiedenartiges und weites Publikum hervorgetreten. Ein reiches Material ist namentlich auch von Nichttheologen beigebracht worden. Von theologischen Arbeiten werden aus den letzten Jahren hier besonders die Werke von Paul Gloatz, „Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte", 1. Band, 1883 (1334 Seiten), und von Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1. Bd. 1887; 2. Bd. 1889, hervorzuheben sein. Mit theologischer Spekulation und spekulativer Theologie beschäftigt sich nämlich Gloatz dort nur auf den wenigen

Digitized by Google

Bogen der Einleitung. Nachdem er dann zu seinem „ersten Teil“, der „Philosophie der Mythologie oder heidnischen Religionsentwickelung“, übergangen ist, stützt er hier sich schon im ersten Hauptabschnitt oder Buch, nämlich bei der „religionsphilosophischen Grundlegung der Religionsgeschichte“, ganz auf den geschichtlichen, empirisch ermittelten Stoff und legt solchen dann vollends in der rein geschichtlichen Ausführung, welche er weiterhin (S. 199 ff.) giebt, ungemein reichlich und offenbar nicht bloß mit staunenswertem Fleiß, sondern auch mit gewissenhafter Prüfung und Auswahl vor uns dar. Leider hat die Masse des Stoffs den Gang der Darstellung in hohem Grade gehemmt und erschwert. Indem diese das Gottesbewußtsein zuerst „in seiner Vermittelung durch das Bewußtsein menschlicher Beschränkung“ betrachten und hier die Vermittelung „durch die relative Abhängigkeit des Menschen vom Menschen“ voranstellen, nämlich zuerst das „zum Ahnenkult versunkene Gottesbewußtsein“ geschichtlich ausführen zu sollen glaubt, ist sie von S. 102 bis zum Schlusse des Bandes über die Naturvölker Afrikas, bei denen dieses Gottesbewußtsein am ausgedehntesten versinnlicht, und über die Australneger und Papua, bei welchen die Versinnlichung enger begrenzt sei, noch nicht hinausgekommen. Aus der Menge der beigebrachten einzelnen Nachrichten treten auch die Gesichtspunkte, welche die Darstellung zu verfolgen bestrebt ist, mit ihrer Begründung nicht so licht, wie man wünschen möchte, hervor. Dagegen hat de la Saussaye schon in seinem ersten Band mäßigen Umfangs mit rührigem Fleiß und leichter Hand eine ganze Reihe von Religionen nach ihren Eigentümlichkeiten und, so weit es möglich erschien, auch in ihrer geschichtlichen Entwickelung durchgenommen: von den Wilden an bis zu den Chinesen, Ägyptern, Babyloniern, alten und neueren Indern; sein zweiter schließt ab mit den Persern, Griechen, Römern, Germanen, Islam. Seltsam freilich ist der Gang, welchen diese „Religionsgeschichte“ eingeschlagen hat. Zuerst nämlich erörtert sie in einem ausführlichen „phänomenologischen Teil“ die wichtigsten Gruppen religiöser Erscheinungen oder Momente des religiösen Handelns und Vorstellens, indem sie für jedes Stück aus den Religionen verschiedener Zeiten und Länder, ohne deren geschichtliche Entwickelung

Digitized by Google

zu verfolgen, das Material beibringt. Dann folgt ein „ethnographischer Teil“, welcher eine Anzahl verschiedener Religionen im einzelnen behandelt, nämlich die Religionen der Wilden zusammen mit den Religionen „derjenigen halb und ganz zivilisierten Völker, deren historische Entwickelung sich unseren Blicken entzieht, wie Finnen, Kelten, Slaven, Japaner, Kulturvölker Amerikas, sogar Phönizier“; hierauf folgt erst der „historische Teil“ mit den Chinesen, Ägyptern u. s. w. So ist in der Darstellung der geschichtliche Zusammenhang aufgelöst, in welchem verschiedene der im ethnographischen und der im historischen Teil behandelten Religionen, so viel Dunkel auch auf ihrer Geschichte für uns liegt, doch klar genug und nachweisbar mit einander stehen. Und daneben ist dann z. B. bei den Japanern auch schon die Rede vom Buddhismus unter ihnen, bei den Afrikanern vom Islam und der Rolle, die er dort spielte, während der Islam selbst erst am Schluß des zweiten Bandes zur Darstellung kommen konnte. Dabei beschränkt sich unsere „Religionsgeschichte“ völlig auf empirische Beobachtung und Berichterstattung: die „nähere Bestimmung“ des religiösen Handelns, Vorstellens, Fühlens in seinem eigentümlichen Charakter und Unterschied von anderem Handeln u. s. w. überläßt sie grundsätzlich der „Philosophie“. Tiefere Probleme, auf welche schon jene Beobachtung führt, zeigt sie nur an, ohne sie lösen zu wollen. Auf den Versuch einer Analyse des religiösen Bewußtseins verzichtet sie ausdrücklich. Das Werk ist mit seinen Vorzügen und Mängeln ein echtes Produkt der Gegenwart; noch vor wenigen Jahrzehnten wäre es wegen dieser Mängel von den damals in der Theologie und Philosophie vorherrschenden Richtungen trotz seines großen Verdienstes als eine unwissenschaftliche Arbeit abgeurteilt worden. Eine Beantwortung der Fragen, welche hier uns beschäftigen sollen, dürfen wir darin nicht erwarten; sie gehören ja vielmehr in die „Philosophie.“ Aber reichlich finden wir, was einen nicht rein empirischen Forscher zu Fragen treiben und auch bei streng philosophischen Untersuchungen zugrunde gelegt werden muß. Zugleich wird uns hier für jedes Stück der Ethnographie und Geschichte, wie auch schon bei Gloatz für den von ihm behandelten Teil, eine ausgedehnte Litteratur vorgeführt. Man muß staunen,

Digitized by Google

wie viel namentlich über diejenigen Religionen, welche für die ältesten gelten, und über die sogenannten Urzustände überhaupt in den letzten Jahren veröffentlicht worden ist. Man möchte sich freuen, so zahlreiches und mannigfaches Material für die Beantwortung unserer Fragen gebrauchen zu können.

Aber man würde sich sehr täuschen, wenn man meinte, unsere wirkliche Erkenntnis vom Ursprung und Werden der Religion sei irgend in gleichem Maße mit dem Umfang des beigebrachten Beobachtungsmaterials fortgeschritten. Vergleicht man das neue Material, das während der letzten Jahrzehnte namentlich für die ältesten oder wenigstens vermeintlich ältesten religiösen Zustände der Menschheit aufgesammelt worden ist, mit demjenigen, welches früher schon der Forschung zugebot stand, so wird uuter jenem, verglichen mit diesem, ein unbefangenes Urteil doch verhältnismäßig nicht viel Eigenartiges, wodurch wirklich neues Licht auf die Fragen fiele, finden können. Darum aber und um die richtigen Folgerungen, die man aus dem also erleuchteten Material zieht, handelt sich's ja doch wesentlich. Gerade in der neueren Zeit haben auch gründliche Forscher selbst darauf aufmerksam gemacht, wie schwer es besonders bei den sogenannten Naturvölkern großenteils sei, Zuverlässiges über ihre religiösen Gefühle und Vorstellungen zu ermitteln, wie es diesen an Fähigkeit, sie für uns deutlich auszudrücken, fehle, wie auch gerade ihre eigentümliche Religiosität sie bezüglich solchen Ausdruckes scheu und ängstlich zurückhaltend mache. Und wird nicht für gar manche andere neuere Schriftsteller und Forscher gerade der Umfang des Stoffes, den sie vorzutragen sich verpflichtet sehen, und der Glanz, welchen ein derartiger Reichtum namentlich in der Gegenwart leicht verleiht, eine sehr gefährliche Versuchung dazu, es mit der Gründlichkeit im Prüfen und im Verwerten des Stoffes und hiermit auch mit der eigenen Zuverlässigkeit minder streng zu nehmen? Fehlt es doch sogar bei Männern, denen wir in der neuern ethnographischen Wissenschaft größtes Verdienst beimessen und jenen Glanz am wenigsten schmälern dürfen, nicht an eigentümlichen Exempeln hierfür. Da weiß z. B. einer jener Reichsten, der Engländer Tylor, aus dessen Schätzen auch die deutsche Gelehrsamkeit schon viel geschöpft hat, in seinen „Anfängen der

Digitized by Google

Kultur" [1]) von unserer guten Stadt Halle a. d. S. zu erzählen, daß hier die Meinung, man müsse in die Fundamente einer Brücke ein Kind einmauern, noch bis zum Brückenbau des Jahres 1843 sich erhalten habe, und so berichtete weiter — ohne Zweifel aus Tylor schöpfend — Murray's Magazine vom März 1887, Nr. 3, Das Hallenser Volk habe damals den Architekten und Bauleuten gegenüber darauf bestanden, daß ohne ein eingemauertes Kind die Brückenpfeiler nicht die gehörige Festigkeit bekommen können. „Natürlich beruht", wie hierauf ein Hallesches Blatt dem englischen erwiderte, „die gruselige Angabe völlig auf Unwahrheit." Was mögen da aber erst für zweifelhafte Dinge aus fernen, dunkeln Weltteilen in die Sammlungen jenes Forschers hineingeraten sein! Und neben den englischen Gelehrten müssen wir einen deutschen stellen, der in vielen Beziehungen mit Recht für einen Meister der neueren geographischen Wissenschaft gilt, nämlich O. Peschel. In seinem Hauptwerk „Völkerkunde" berichtet er aus einem uns allen zugänglichen Gebiet, dem Alten Testament, daß dort die Anschauung von einer „Präexistenz des Menschen vor der Geburt als Gottesgedanke" vorgetragen werde, und zwar besonders erhaben in Proverb. 8, 22—31, — wo bekanntlich nicht von Menschen oder Menschenseelen, sondern lediglich von Gottes Weisheit die Rede ist! Unbemerkt vom Verfasser, seinen Rezensenten und Schülern hat dieses erstaunliche Mißverständnis sich dort forterhalten, bis bei der 6. Auflage des Werkes der Neubearbeiter A. Kirchhoff darauf aufmerksam gemacht wurde [2]). Noch andere, wenn auch minder krasse Verstöße ließen sich anführen. Dahingestellt wollen wir lassen, ob die einmal [3]) vorkommende Zusammenstellung von „Seraphim oder Penaten" (statt Teraphim u. s. w.) Versehen oder Druckfehler ist. Wieder aber müssen wir fragen: wie wird's da mit der Zuverlässigkeit von manchen Angaben stehen, die viel ferner herbeigeholt sind und über welche wir gar keine Kontrolle haben?

---

1) Übersetzt von Spengel und Poske, Leipz. 1873, S. 104.

2) Vgl. 4. Aufl., S. 310; 6. Aufl, S. 308.

3) 4. Aufl., S. 258.

Digitized by Google

II.

Die Frage nach den ältesten und niedrigsten Stufen der Religion.

Überblicken wir nun die ganze Reihe der Religionen, von denen wir aus alter oder neuer Zeit Kunde haben, um die Ursprünge der Religion überhaupt in ihnen zu verfolgen, so ist so viel vornweg klar, daß eine erste Entstehung von Religion nimmermehr Gegenstand unserer Beobachtung werden kann. Überall haben die Religionen schon Bestand; es weiß auch kein Volk davon zu erzählen, daß es einst ohne Religion gewesen und wie es dann zu einer solchen gekommen sei. Sollten ferner je diejenigen Forscher recht haben, welche behaupten, es gebe heute noch ganz religionslose Völker, so hätten wir doch keine Aussicht, etwa dann bei diesen noch einmal ein ganz neues Werden der Religion aus ihnen selbst heraus beobachten zu können, hätten vielmehr zu erwarten, daß, wenn in ihnen noch Religion aufleben sollte, dies durch Anregung anderwärts her geschehen werde.

Wie wichtig dies ist, überlegt man häufig zu wenig, wenn man doch die erste Entstehung religiöser Vorstellungen erklären möchte. Indem man dabei in Versuchen sich ergeht, sie einfach aus Eindrücken der äußeren Natur auf die menschlichen Subjekte oder aus innern Trieben und Bedürfnissen der Subjekte herzuleiten, vergißt man leicht, daß thatsächlich, so weit unsere Erfahrung und Beobachtung reicht, alles neue Werden jener Vorstellungen, das heißt das Werden derselben in den neu in die Menschheit eingetretenen Subjekten, immer durch die schon vorhandenen Vorstellungen der Kreise, in welche jene hereintreten, bedingt, vermittelt und bestimmt wird. So wichtig dabei jene Eindrücke, Triebe u. s. w. sind, so läßt sich doch nirgends ein erstes Hervorgehen der Vorstellung aus ihnen selbst wahrnehmen, sondern auf Grund der Erfahrung können wir nur von einem Einfluß reden, welchen sie bei der Aneignung eines schon vorhandenen religiösen Stoffes durch die von ihm neu berührten, ihn aufnehmenden, pflegenden und weiter bildenden Subjekte ausüben.

Von größtem Wert wäre es, wenn die empirische, geschichtliche Forschung nur wenigstens diejenigen Religionsformen, welche unter

Digitized by Google

den uns bekannten die ältesten sind, für uns sicher feststellte. Von da aus möchte man wenigstens durch Schlüsse und Hypothesen vollends auf eine Urreligion zu gelangen suchen.

Jenes erscheint denn auch vielen, ja wohl der großen Mehrzahl der neueren Schriftsteller und Leser leicht genug. Es scheint sich von selbst zu verstehen, daß die niedrigste Stufe, die wir kennen, auch die erste sei. Wer das mit Bezug auf die religiöse Entwickelung der Menschheit anzweifelt, wird, wenn er auch einzelne sehr unbefangene, rein historische Beobachter als Genossen seines Zweifels anführen kann, doch bei einer großen Menge dem Verdacht verfallen, daß theologisch-apologetische Voraussetzungen und Absichten bei ihm einwirken. Dagegen wirkt bei jener Menge heutzutage namentlich auch diejenige „Evolutionstheorie" ein, welche jetzt im Gebiete der Naturwissenschaft so große Geltung erlangt hat und welche man sofort aufs geistige, sittliche, religiöse Leben meint übertragen zu müssen.

Am meisten Übereinstimmung werden wir endlich darüber, welche Religionen als die niedrigsten zu bezeichnen seien, annehmen dürfen, wenngleich unser Urteil gerade hierüber immer schon von bestimmten Voraussetzungen ausgehen muß, nämlich von unserer eigenen Überzeugung davon, was zur wahren und vollendeten Religion gehöre. Den größten Gegensatz gegen den einen, über alles erhabenen und über allem waltenden Geist, in welchem wir Gott erkennen, sehen wir dort in der Annahme und Verehrung einer ganzen Schar von einzelnen, zwar für uns übermächtigen, aber doch selbst auch beschränkten, endlichen, im Sinnlichen befangenen Geister; den Gegensatz gegen den wahrhaft guten Gott, den Gott der heiligen Liebe, in einem Treiben jener Mächte, welchem die sittlichen Prinzipien überhaupt fremd sind, ja in welchem sie, ebenso wie im Verhalten der religiösen Subjekte, aufs größte verleugnet erscheinen; den Gegensatz endlich zu der Gemeinschaft mit sich, zu welcher unser Gott uns aufnimmt, in dem unseligen Schwanken zwischen den eitelsten Versuchen, jene Mächte sich günstig zu stimmen, und zwischen der steten, bangen Furcht und Angst vor ihnen. Wir stehen hiermit bei den Religionen der sogenannten Naturvölker.

Digitized by Google

So möchte man denn von diesen niedersten Naturreligionen aus den religiösen Entwickelungsprozeß der Menschheit nach aufwärts geschichtlich verfolgen, von ihnen aus auch auf die vorhistorischen Anfänge der Religion überhaupt zurückschließen. Der Holländer Tiele, dessen „Kompendium der Religionsgeschichte“ [1]) weit unter uns verbreitet ist, sieht in den noch vorhandenen Religionen der Wilden geradezu die Überreste der „Urreligion“.

Dem gegenüber haben wir nicht etwa die Idee einer „natürlichen Entwickelung“ überhaupt anzufechten, von der übrigens de la Saussaye [2]) mit Recht bemerkt, daß sie bei den modernen „Evolutionisten“ nichts weniger als klar und präcis sei. Pflegt man doch gerade auch vom christlichen Standpunkt aus zu sagen, daß im Heidentum die Menschheit ihrer „natürlichen“ Entwickelung anheimgegeben gewesen sei. Von ihm aus wäre gegen jene Idee nur insoweit Einsprache zu erheben, als sie auch auf die christliche Religion in der Weise sich ausdehnen möchte, daß auch diese nur aus den nämlichen Faktoren wie das Heidentum hergeleitet werden sollte, oder als sie im sittlich-religiösen Wesen und Leben des menschlichen Geistes überhaupt keine höheren Elemente und Faktoren als in der tierischen und materiellen Natur anerkennete. Darauf einzugehen, haben wir hier keinen Anlaß.

Gerade die rein geschichtliche Beobachtung aber, auf welcher jene Auffassung fest zu stehen sich rühmt, reicht zu ihrer Begründung durchaus nicht hin, erweckt vielmehr selbst gewichtige Bedenken gegen sie, ja die kritischen Einwendungen liegen hier so nahe, daß wir uns füglich wundern, wie wenig manche „Kritiker“ von ihnen wahrnehmen.

Man redet da von einem Übergang aus jenen niedrigsten Stufen zu den höheren wie von einer bekannten geschichtlich vorliegenden Thatsache. So heißt es z. B. in Holstens Vortrag über Ursprung und Wesen der Religion [3]), der in seinem kurzen Umfang mehr

---

1) Übersetzt von Lic. Dr. Weber.

2) A. a. O., Bd. I, S. 9.

3) Holsten, Ursprung und Wesen der Religion, 1886 (aus der Protest. Kirchenzeitung 1886, Nr. 31. 32), S. 24.

Digitized by Google

wirklichen Gehalt als manches stoffreiche Buch darbietet: „Überschauen wir die Religionsformen, in denen die Menschheit ihr religiöses Leben zur Wirklichkeit gebracht hat, so sehen wir — — die Offenbarung Gottes im Menschenbewußtsein — — — durch drei große Formen hindurch sich entwickeln, die wir unterscheiden als die Form der Naturreligionen, der Kulturreligionen, der Religionen des Geistes; diese Formen gestalten sich in ununterbrochenem Übergange der einen in die andere u. s. w." Aber wo liegt denn ein solcher Übergang aus jener niedersten Form zur höheren unseren Blicken wirklich in der Geschichte vor? Bei welcher von allen den Religionen, die den höheren Formen zugehören und bei denen wir vielleicht auch eine Entwickelung innerhalb dieser Stufen nachweisen können, läßt sich die Entwickelung wirklich noch weiter zu jener niedersten Form zurückverfolgen? Eine reiche, geschichtliche Entwickelung bietet sich unserem Auge namentlich in der Geschichte der indischen Religionen dar, mit geschichtlich vermittelten Übergängen und Fortschritten, wenn man auch hierbei streiten kann, ob es lauter Fortschritte zu etwas Höherem gewesen seien. Aber die älteste Form, die sich hier in den Veden uns darstellt, steht jedenfalls hoch über jener niedrigsten. Auf letztere führt uns auch nicht das besonders hohe Altertum hin, aus welchem die uns bekannte ägyptische Religion oder die babylonische und assyrische stammt. Wie es sich mit dem sogenannten Animismus als ältester Religion verhalte, werden wir unten noch weiter zu beurteilen haben. Zunächst müssen wir jeden geschichtlichen Nachweis dafür vermissen, daß irgendeine uns bekannte, höher stehende Religion, wenn man auch sogenannte animistische Züge in ihr wahrnehmen mag, aus einer ursprünglichen Herrschaft des Animismus heraus zu ihrer jetzigen Gestalt sich weiter entwickelte: wir vermissen ihn namentlich auch bei Tiele, der sehr zuversichtlich die Religionsgeschichte so konstruiert.

Und weiter: kein einziges derjenigen Völker, von welchen wir wirklich wissen, daß sie auf jener niedersten Stufe der Religion standen oder noch stehen, hat jemals in eigener selbständiger Entwickelung sich über diese zu erheben vermocht. So weit vielmehr eine Erhebung bei ihnen statt hat, ist sie immer erst durch die

Digitized by Google

Einwirkung schon weit höher stehender Glieder der Menschheit erfolgt. Beharrt man dieser geschichtlichen Thatsache gegenüber ohne jeden genügenden geschichtlichen Beweis dennoch darauf, daß jene Stufe ursprünglich der ganzen Menschheit gemeinsam gewesen sei, so hat man keine Erklärung dafür, wie jene selbständige Erhebung bei den einen Gliedern eingetreten sein sollte und doch bei den andern unmöglich war und blieb. Statt derjenigen Begabung und geistigen Tüchtigkeit, welche die glücklich fortschreitenden Glieder zeigten, müßte man bei den unglücklichen andern einen besonderen Mangel an Begabung oder die Korruption einer ursprünglichen besseren, allgemein menschlichen Beschaffenheit annehmen. Dann aber muß dieser Mangel oder diese Korruption doch nicht bloß auf ihre Fortschrittsfähigkeit eingewirkt haben, sondern auch auf die ganze Ausgestaltung der Religionsstufe, auf der sie so viele Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch beharrten, und man gerät dann in einen groben Widerspruch mit sich selbst, wenn man dennoch behauptet, in dieser uns jetzt vorliegenden Gestaltung stelle auch noch die ursprüngliche Religion jener begabteren und glücklicheren sich uns dar.

Geschichtlich steht ferner fest, daß jedenfalls gerade in der religiösen Entwickelung die auffallendsten und umfassendsten Rückschritte, Verirrungen und Verderbnisse vorkommen: es fragt sich, ob nicht auch die niedere Beschaffenheit jener vermeintlich ältesten Stufe schon hierauf zurückzuführen ist.

Jeder, der über Christentum und Religion evangelisch denkt, muß erkennen, daß das großartigste Beispiel hierfür gerade in der Geschichte des Christentums uns vorliegt. Und sogar auch in der Geschichte des aus der Reformation hervorgegangenen evangelischen Christentums müssen wir ein schlimmes Zurücksinken unmittelbar nach der Reformation anerkennen. Vom gleichen christlichen Standpunkt aus müssen wir urteilen, daß trotz allem Fortschritt, welchen gewisse wertvolle, religiöse Vorstellungen im nachkanonischen Judentum machten, doch die Religion der alttestamentlichen Propheten und der an sie sich anschließenden Frommen höher stand als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche zu Jesu Zeit im Volk Israel herrschte. Und wenn die ältesten Propheten, deren Schriften

Digitized by Google

wir besitzen, mit ihren Zeugnissen recht hatten und nicht in wunderlichen Täuschungen über sich selbst und ihre geschichtlichen Voraussetzungen sich bewegten, so haben sie nicht etwa eine im Aufsteigen begriffene Volksreligion weiter gefördert, sondern haben für eine mit den Anfängen des Volkes Israel zusammenfallende Gottesoffenbarung gekämpft, der gegenüber das religiöse Leben und Denken des damaligen Volkes ein verkehrtes und verderbtes war. Wir haben dafür auch nicht bloß die Geschichte dieser Religionen anzuführen, die wir aus besonderer göttlicher Offenbarung herleiten. Sondern Analoges finden wir auch z. B. in der Geschichte jener indischen Religionen. Die edleren Züge, die wir dem Buddhismus zuerkennen dürfen, wenn sie auch oft überschätzt wurden, sind bald von neuem, phantastischem und verderblichem Aberglauben überwuchert worden. Ja, wir müssen, wenn wir das Beste der Religion weniger in bestimmt ausgeprägten Vorstellungen und Spekulationen über die Götter und reichem Kultus als in warmer, lebendiger, innerer Beziehung zur Gottheit suchen, schon im Bramaismus, verglichen mit der Frömmigkeit der Veden, bei allem Fortschritt in jener Beziehung zugleich ein wesentliches Herabsinken und tieferes Hineingeraten in Irrwege sehen. Ähnlich verhält es sich mit den weiteren Schicksalen des Zoroastrismus. Im Hinblick auf solche geschichtliche Erfahrungen konnte Max Müller [1]) sagen: „Je weiter wir zurückgehen, je schärfer wir die frühesten Keime jeder Religion prüfen, desto reineren Auffassungen der Gottheit begegnen wir“, während allerdings die Sprache desto unbeholfener werde im Ausdruck des schwer Ausdrückbaren.

Man darf hieraus wieder nicht allgemeine Schlüsse ziehen, als ob das Niedrigere überhaupt und überall ein späteres wäre. Es kann einem Höheren gegenüber aufkommen und übermächtig werden durch ein Fortwirken und einen Rückschlag solcher Elemente und Mächte, die schon vor dem Eintritte des Höheren ihre Zeit gehabt hatten, durch dieses erst zurückgedrängt waren und dann in die Entfaltung des Höheren selbst zerstörend und verderbend eindrangen.

1) M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. 2. Serie. 2. Aufl. S. 457.

Digitized by Google

Gewiß ging es so namentlich in jener Geschichte unserer Offenbarungsreligion. Aber keineswegs lassen einfach hieraus die Verderbnisse allerwärts sich erklären. Sie treten auch in der Weise bei ganzen Gemeinschaften und Völkern wie bei einzelnen Subjekten thatsächlich auf, daß sie sich nicht aus dergleichen geschichtlichen Zusammenhängen herleiten, sondern nur auf Neigungen und Regungen, die in uns Menschen überhaupt ruhen und durch geschichtliche Verhältnisse wachgerufen werden, von uns zurückführen lassen. Unter der guten Saat kann Unkraut aufwachsen, teils aus Samen, der schon aus einer vorangegangenen Periode stammt, teils aus Samen, den, wie Jesu Gleichnis sagt, der böse Feind erst neu gesät hat.

Fernhalten müssen wir endlich besonders auch die Meinung, daß ein Fortschritt in der Religion notwendig mit einem Fortschritte der allgemeinen Kultur Hand in Hand gehe. Leicht kann vielmehr gerade das Entgegengesetzte erfolgen. Leicht werden auch gerade in gesteigerten Kulturgenüssen und im Jagen danach jene Regungen erweckt, welche den Menschen nur immer mehr von der Beziehung zu Gott losreißen und auch für die religiöse Intelligenz die Wahrheit in Trug verkehren. Mit der fortschreitenden allgemeinen Ausbildung und Übung der menschlichen Geisteskräfte und mit der fortschreitenden Organisation der menschlichen Gemeinschaft werden nur zu leicht gerade auch jene der Religion verderblichen Regungen geweckt und gesteigert, und während gewisse sittliche Ordnungen und Normen als Bedürfnis sich aufdrängen und auch dem Gewissen sich geltend machen, kann zugleich eine sittliche Verderbtheit noch viel schlimmere Früchte treiben, als die natürliche Fleischlichkeit und Roheit gethan, und sittlich Greuelhaftes wird sogar in jene Vorstellungen von den Göttern und in ihren Kultus aufgenommen. So gehören z. B. die scheußlichsten Menschenopfer und Unzucht in Verbindnng mit dem Kultus mehr noch den Religionen einer höheren Kulturstufe als denen des sogenannten rohen Naturzustandes an. Bedeutsam ist auch, daß unsere alttestamentliche Religionsurkunde gewisse Seiten der Kultur zuerst bei den Kainiten zur Ausbildung kommen läßt. Erkennen wir eine fortschreitende Grundverderbnis der christlichen Religion in demjenigen Katholicis-

Digitized by Google

mus, mit welchem die Reformation den Kampf aufnahm, so wuchs und herrschte diese Verderbnis vorzugsweise gerade bei den damals sonderlich kulturreichen Nationen Italiens, Frankreichs, Spaniens. Kann ja doch ganz Analoges fort und fort auch bei einzelnen christlichen Subjekten wahrgenommen werden. Dem Werte, welchen eine vom rechten Geist durchdrungene Kultur allerdings auch für die Religion hat, und dem Gebrauch, welchen diese von jener machen soll, geschieht hiermit kein Eintrag. — Auch hierfür, daß „die Religion keineswegs stets Schritt hält mit dem Fortschritt der allgemeinen Bildung", können wir wieder auf M. Müller verweisen [1]). Dagegen ist diese Seite der Sache von einem Kaftan, Holsten, Bender und anderen, welche neuerdings über Religion geschrieben haben, auffallend wenig oder gar nicht beachtet worden [2]).

Die erste Entstehung der Religion also können wir keinesfalls mehr in geschichtlicher Beobachtung untersuchen. Suchen wir sodann in solcher Beobachtung die wesentlichsten Faktoren, Eindrücke, Triebe, Motive u. s. w. zu ermitteln, welche beim Fortleben und immer neuen Werden der Religion in den Subjekten wirksam sind und schon von den ältesten Zeiten und niedrigsten Stufen her sich wirksam zeigten, so dürfen wir, wie wir weiter gesehen haben, hierbei nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß die niedersten Stufen, die wir kennen, darum auch die ältesten seien, ja in ihren Eigentümlichkeiten noch die Grundzüge der „Urreligion" uns erhalten haben. Vielmehr muß die Frage offen bleiben, ob wir in ihnen nicht auch schon Ergebnisse eines Herabsinkens vor uns haben, und — falls wir etwa Elemente verschiedenartigen Charakters in ihnen wahrnehmen sollten — welche unter diesen für die ursprünglichen anzusehen und welche vielmehr schon einem Steigen oder auch Fallen des religiösen und allgemein geistigen Lebens beizumessen seien. Eine Untersuchung des Wesens und der Faktoren der Religion überhaupt aber ist nicht etwa auf eine schon vorangegangene be-

1) Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, 1880, S. 74.

2) Vgl. Kaftan gegenüber auch A. Dorner in den Theol. Krit. u. Krit. 1883, S. 230.

Digitized by Google

stimmte Beantwortung dieser Fragen zu stützen, deren Lösung wegen der Beschränktheit unseres geschichtlichen Wissens für uns immer sehr schwierig bleiben muß; man wird vielmehr eben erst in jener Untersuchung auch für diese Fragen noch weiteres Licht gewinnen.

Nichtsdestoweniger ist es für jene Untersuchung sehr wichtig, die niedrigsten Naturreligionen zuerst und für sich zu betrachten. Groß ist sonst für uns die Versuchung, in die allgemeine Erklärung der Religion und ihrer Ursprünge schon ohne weiteres solche innere Bewegungen und Motive hereinzuziehen, die wir bei uns selbst beobachten und welche nach unserer Überzeugung für uns die wichtigsten sind. Kommen diese wirklich auch schon für jene Stufen in Betracht? Oder was ist's in Wahrheit, wodurch schon dort ein gewisses religiöses Leben erzeugt oder wodurch dasselbe auch bei den ins roheste Fleischesleben hinabgesunkenen Nationen noch fort und fort erhalten wird? Sollten, wie es nach manchen Darstellungen scheint, die Mächte, die dort im menschlichen Innern wirken, von einem fortgeschrittenen vernünftigen Urteil für etwas erkannt werden, was auch selbst nur niedrigen Charakter trüge und einer zu überwindenden Stufe angehörte und eine vernünftige Überzeugung von einer Gottheit und einem realen Verhältnis zu ihr nicht zu begründen geeignet wäre, so möchte dann die Frage sich erheben, ob nicht auch bei uns Fortgeschrittenen die Religion am Ende doch noch in gleichem Boden wurzele, oder ob wirklich für unsere Überzeugung ganz neue, berechtigte Gründe und Motive eingetreten seien. Anderseits wird sich fragen, ob nicht auch eine Untersuchung, welche vor jener Versuchung genugsam sich hütet, doch am Ende zu dem Ergebnis führe, daß schon jene niedrigsten religiösen Lebensformen sich nicht erklären lassen, wenn man nicht neben und im Wirken der niedrigsten Triebe und Motive bereits zugleich ein gewisses Hereinwirken des Höchsten anerkenne, von welchem wir jetzt uns bestimmt wissen und welches gerade auch für unsere vernünftige Betrachtung unbedingt sich behauptet.

Vor einem Eingehen in solche weitere Untersuchungen haben wir indessen auch darauf noch bestimmter zu achten, worin das, was wir schon dort Religion nennen, besteht. Wir können kurz sagen: es gehören dazu die Vorstellungen von höheren Mächten, welche,

Digitized by Google

über die Menschen und die sie umgebende Natur Gewalt ausübend, den menschlichen Subjekten Wohl und Wehe bringen, und welche, wenn sie nicht dieses, sondern jenes bringen sollen, ein bestimmtes praktisches Verhalten gegen sich und bestimmte Leistungen von den Subjekten fordern.

Vorstellungen sind dies: aber Vorstellungen, denen es eigentümlich ist, daß sie mit den gewaltigsten Erregungen des Gefühls und der Phantasie zusammenhängen, durch Affekte sich feststellen und behaupten und die heftigsten Affekte, namentlich Affekte der Furcht und Angst, des Hoffens und Verlangens mit sich bringen. Die Religion selbst ist wesentlich ein durch solche Erregungen bestimmtes praktisches Verhalten jenen vorgestellten Göttern gegenüber. Wiederholt man diesen Religionen gegenüber die alte, bekannte Frage Schleiermachers, ob Religion wesentlich Sache des Vorstellens und Denkens oder des Fühlens und des Wollens sei — und die Frage behält trotz einer vornehmen Abweisung derselben durch manche neuere [1]) ihren guten Sinn und Wert —, so ist besonders hier klar, daß die Antwort nicht zugunsten des objektiven Vorstellens ausfällt, obgleich dies doch schon auf den niedersten Stufen mehr Bedeutung hat, als man nach Schleiermacher annehmen dürfte. Aber auch mit dem Fühlen für sich ist die Religion noch nicht gesetzt. Anderseits kommt es noch zu keinem wahrhaften Wollen, sondern vielmehr nur zum unwillkürlichen Wirken von Trieben oder zu einem Getriebenwerden kraft des innerlich Gefühlten.

Die Gottheiten, welche den Inhalt der Vorstellungen bilden, sind „höhere" Mächte in dem Sinn, daß sie viel mehr zu wirken vermögen, als was der menschlichen Erfahrung und Beobachtung gemäß unsere menschlichen Kräfte oder die unserer sinnlichen Wahrnehmung vorliegenden natürlichen Dinge. Religion ist überall, wie Gloatz (a. a. O. S. 93) erklärt, Glauben an eine höhere, über die erfahrungsmäßige Beschränktheit menschlicher und natürlicher Kraft hinausgehende Macht. Auch wo eine Gottheit mit einem

1) Vgl. W. Bender, Das Wesen der Religion u. s. w. S. 17: „Wer will heute noch mit Schleiermacher fragen u. s. w.?"

Digitized by Google

Naturobjekt zusammenzufallen scheint, wie z. B. bei einer Verehrung der Sonne, werden jener doch Wirkungen beigemessen, welche man dieses nie ausüben sieht. Vom Bewußtsein eines Absoluten oder vom Offenbarwerden und Verehrtwerden einer „schlechthinnigen Lebensmacht“ darf man darum noch nicht, wie Holsten (a. a. O. S. 1 f.) thut, reden. Die göttliche Macht erscheint nicht als eine positiv absolute, wohl aber, auch soweit sie an einzelne Gottheiten verteilt ist, als eine ins Unbestimmte und insofern ins Unbegrenzte gehende [1]). Mit jenen Kräften und Wirkungen haben sie so auch bei allem wesentlichen Zusammenhaug mit dem sinnlichen materiellen Dasein, und so roh auch dieser Zusammenhang vorgestellt wird, doch schon in der niedrigsten Naturreligion einen übersinnlichen, geistigen, übernatürlichen Charakter. Und zwar sind sie wesentlich wollende, persönliche Geister: eben mit ihrem Willen und ihrem Wohlwollen und Übelwollen hat der Mensch sich auseinanderzusetzen. Wenn Lipsius sagt [2]), als Willensmacht sei die überweltliche Macht, von welcher der Mensch sich abhängig wisse, nicht in allen Religionen gefaßt, so ist sie's doch jedenfalls in allen Naturreligionen; übrigens wird sich fragen, ob eine Religion, in welcher es nicht statthätte, jemals auf die Dauer und als Volksreligion möglich war und möglich sein wird. Vielmehr wird Lasson recht haben mit der allgemeinen Erklärung [3]): erst wo das übersinnliche Wesen ein solches sei, welches durch seinen Willen mit dem Willen des Menschen in unmittelbare Berührung trete, sei das Übernatürliche von göttlicher Art; das Ursprüngliche sei die Beziehung des Menschen als wollenden Wesens auf Gott als einen überlegenen Willen. Nur kommt, wie schon bemerkt, in jenem niedrigsten Zustand das eigentliche, nämlich das vernünftige Wollen (von welchem Lasson dort redet) noch nicht zur Geltung in seinem Unterschied von bloßen Trieben und Begierden. Und desgleichen erscheint bei den höheren Mächten ihr Wille als bloße, oft recht schlechte Will-

---

1) Vgl. auch Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Aufl. Bd. I, S. 29.

2) Philosophie und Religion. S. 238.

3) In Schaarschmidts philosoph. Monatsheften. Bd. XV, S. 31 f.

Digitized by Google

für. Keineswegs wird ihnen „überall“, wie Pünjer [1]) sagt, mit der Eigenschaft der Macht auch die der Liebe beigelegt.

III.

Die Faktoren für die Entstehung der Religion — auch schon auf den niedrigsten Stufen.

Woher nun also solche Vorstellungen von einem Göttlichen? woher der feste Glaube, daß sie Wahrheit haben, und das dem entsprechende angestrengte Verlangen und Bestreben, sich in ein angemessenes Verhältnis zu jenem Göttlichen zu setzen? Was wirkt auch schon in jenem niedrigen Naturleben so mächtig hierauf hin? was läßt auch die am tiefsten ins sinnliche, materielle Leben versunkenen Völker doch davon nicht loskommen?

Keiner eingehenden Erörterung und Widerlegung werden an diesem Orte Behauptungen bedürfen wie die, daß Religion eine menschliche Erfindung sei, ausgedacht und eingeführt von Machthabern oder schlauen Priestern, welche auf die Autorität der vorgeblichen Götter sich stützen wollten, oder auch die euemeristische, nach welcher die Vorstellung von Göttern aus dem Andenken an hervorragende, verdiente und verehrte Menschen hervorgegangen sein sollte. Gelehrten gegenüber, welche in unserer Zeit doch wieder auf diesen Euemerismus verfallen sind, mag hier kurz auf Pfleiderer [2]) verwiesen werden. Vornehmlich aber ist darauf noch aufmerksam zu machen, daß man bei einer solchen Anschauung die bei ihr sich erhebende Hauptfrage gar nicht klar ins Auge zu fassen pflegt, die Frage nämlich, wie die Menschen bei all' ihrer Verehrung gegen jene verstorbenen Mitmenschen dazu gekommen sein sollten, Übermenschliches auf sie zu übertragen, — ob da nicht die Vorstellung eines Übermenschlichen, Göttlichem, oder wenigstens der

---

1) Grundriß der Religionsphilosophie, S. 21.

2) A. a. O. Bd. II, S. 13.ff. Vgl. auch Fr. A. B. Nitzsch, Lehrbuch der evangel. Dogmatik, 1. Hälfte, S. 48 ff.

Digitized by Google

Drang, ein solches sich vorzustellen und zu besitzen, schon vorher vorhanden sein mußte und dann erst für sich noch einer Erklärung bedürfte.

Wo Religion einmal besteht, möchte man ihren Fortbestand und ihr immer neues Werden bei den neu in die Welt tretenden Subjekten einfach aus der Herrschaft der Gewohnheit herleiten und aus der Macht, mit welcher Vorstellungen und Gefühle, wenn sie in einer Vielheit und Gemeinschaft von Subjekten einmal herrschen, auch jedem neuen Gliede der Gemeinschaft sich aufdrängen, ja wie von selbst auch ihm gemein werden. Diese Macht verdiente wohl mehr beachtet und untersucht zu werden, als meist geschieht. Sie waltet allerdings weithin, und zwar auch in Kreisen, die sich hoher geistiger Bildung und Selbständigkeit rühmen mögen. Mit Recht kann man darauf das Bild einer Atmosphäre anwenden, die ein Mensch unwillkürlich einatmet. Möchte man doch da und dort in der neueren Theologie, wenn man von dem Bedingtsein des Glaubens und Lebens der einzelnen Christen durch die Gemeinde und das Gemeindebewußtsein reden hört, gar auf die Befürchtung geraten, daß auch hier überall nur eine derartige Übertragung vor sich gehe, ohne daß der einzelne seine religiöse Überzeugung jemals wahrhaft eine selbsteigene nennen dürfte. Aber dem widerspricht nun doch unser evangelisch-christliches Selbstgefühl in seinem tiefsten Grund. Und wie wir in uns eigener Faktoren und Motive unserer Religion uns bewußt sind, so werden wir etwas Derartiges auch dem religiös niedrigsten Mitmenschen zugestehen müssen, um diejenige Gewalt und Festigkeit, womit er von der religiösen Atmosphäre seiner Umgebung erfaßt wird, zu erklären. Überdies setzt ja jene Macht immer schon ein Verbreitetsein religiöser Vorstellungen in einer Gemeinschaft voraus, deren erster Ursprung wenigstens anders erklärt werden müßte.

Bei denjenigen Lösungsversuchen für unser Problem nun, welche tiefer in den Gegenstand eindringen und so jedenfalls auch eine eingehendere Würdigung erfordern, kann man zwei Hauptrichtungen unterscheiden. Man kann versuchen, die Religion auf Vorstellungen vom Göttlichen zurückzuführen, welche aus dem objektiven Zusammenhang unserer Vorstellungen überhaupt mit einer in den Ge-

Digitized by Google

setzen des Vorstellens und Denkens liegenden Notwendigkeit hervorgehen. Bestimmter ist es der überall von uns anzunehmende und weiter zu verfolgende Kausalitätszusammenhang, welcher auf das Göttliche als höhere und höchste Ursache führen soll. Die Religion ruht hiernach wesentlich auf einer Thätigkeit des Intellekts, der in der objektiven Betrachtung der Welt durch das Kausalitätsgesetz bestimmt wird, sei's auch noch ganz unwillkürlich. Daß die Religion selbst wesentlich im Erkennen, Wissen, Denken bestehe, ist damit noch nicht gesagt. Man könnte von ihr immerhin sagen, daß sie doch erst in Gefühlen, die mit den also gewordenen Vorstellungen sich verbinden, oder in einer Hingabe des Willens an die also vorgestellten Gottheiten ihre eigentliche Verwirklichung finde; nur für ihre Begründung wäre jene Funktion des Intellekts die Hauptsache. — Nach der andern Auffassungsweise hingegen ruht die Geltung, welche das vorgestellte religiöse Objekt für das Subjekt gewinnt, selbst nur auf einer Affektion, welche das Subjekt in sich erleidet, oder einer Bewegung, welche es in sich erfährt, ohne daß jene Geltung erst von einem objektiven Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt menschlicher Vorstellung und Erkenntnis abhängig gemacht würde. Ja, die Vorstellung jenes Objekts wird wohl gar überhaupt erst aus einem solchen subjektiven Vorgang hergeleitet. Wir müssen diese Auffassungsweise vorerst noch so unbestimmt bezeichnen. Denn so weit sie bestimmter sich gestaltet, nimmt sie verschiedene und sehr wesentlich von einander abweichende Formen an. Im allgemeinen sind es, um die gewöhnlichen Termini zu gebrauchen, Gefühle, Triebe, praktische Interessen, welche hier in Betracht kommen.

In unserer Zeit wird vorzugsweise von Theologen, wie namentlich von Kaftan und Bender, die zweite Auffassung möglichst ausschließlich durchgeführt, die erste abgewiesen. Es hängt dies aufs engste zusammen mit dem Bestreben und der Forderung, daß die Religion und das, was man Metaphysik nennt, recht streng aus einander gehalten werde; bei der Erwähnung der „Metaphysik" darf freilich nicht unbemerkt bleiben, daß dieser Name gerade in unserer Zeit oft auch recht unklar und vieldeutig und recht als moderne Phrase angewandt wird. Die andere Seite wird merkwürdiger-

Digitized by Google

weise besonders auch von namhaften Ethnographen vertreten; von ihnen (vgl. Peschel) stammt wohl auch der Name „Kausalitätsdrang" bei jener Erklärung der Religion aus dem Zurückgehen auf die Ursachen. Unter den gegenwärtigen Theologen wird hier namentlich Voigt in seiner „Fundamentaldogmatik" (1874) aufzuführen sein, so umfassend er zugleich die praktischen Motive beizieht.

Den ersten Keim der Religion findet Voigt in der Kausalitätskategorie. Sie ist ihm die ursprünglichste und kräftigste aller logischen Kategorieen. Und diese Kategorieen sind ihm „sogenannte Postulate, die für keinen Menschen eines Beweises bedürfen, sondern jedem unmittelbar gewiß sind und darum im Gefühl wurzeln". Dazu komme für den Menschen das Bewußtsein, den Grund des eigenen Daseins nicht in sich selbst zu haben, und hiermit die Frage „Woher bist du?" Ebenso sehr aber, wie von der Kausalitätskategorie, werde der menschliche Geist zugleich von der Abneigung gegen den regressus in infinitum beherrscht. Es sei das eine einfache, d. h. eine mit keinem tieferen Nachdenken zusammenhängende Abneigung, während ja gerade einem klaren logischen Denken jener regressus doch nicht mehr widerspreche als der zum Gottesbegriff gehörige Gedanke einer causa sui. Eben in dieser einfachen Abneigung wurzle die Genesis des Glaubens an Gott. Kürzer meinen andere bei ihrer Ableitung des Gottesbewußtseins aus der Frage nach dem Woher verfahren zu können, wobei dann gerade die Hauptfrage, warum das Bewußtsein nicht bei endlichen Ursachen stehen bleibe, zu kurz kommt. So Peschel in dem Abschnitt seiner Völkerkunde, der von den „religiösen Regungen bei unentwickelten Völkern" handelt, indem er kurzweg ausspricht: „auf allen Gesittungsstufen werden religiöse Empfindungen stets von dem gleichen innern Drang erregt, nämlich von dem Bedürfnis, für jede Erscheinung und Begebenheit eine Ursache oder einen Urheber zu erspähen". Inbetreff jener Frage könnte man dann bei ihm gar auf den Gedanken kommen, ob nicht das Zurückgehen auf höhere und letzte Ursachen vermöge des Kausalitätsdranges nur von einer unreifen, phantastischen Vorstellungsweise der „unentwickelten" Völker herrühre, die denselben nicht richtig zu deuten verstehe. — Voigt bleibt übrigens, wie gesagt, bei dieser Wurzel des religiösen Glau-

Digitized by Google

bens nicht stehen. Der so entstandene Glaube an Gott ist ihm noch nicht Religion. Weiterhin giebt er vielmehr seiner Deduktion eine Wendung, welche uns zu jener anderen, neuerdings besonders stark vertretenen Auffassung von einem praktischen Ursprung der Religion hinüberführt. Er fährt nämlich fort: sowohl an sich, wie auf Grund der täglichen Erfahrung von des Lebens Ohnmacht gehe das Bewußtsein, durch Gott das Leben empfangen zu haben, in das Bewußtsein über, nur durch ihn am Leben erhalten werden zu können, und hiermit sei der Trieb gegeben, mit ihm, in welchem wir leben, nicht in Feindschaft zu stehen, sondern Gemeinschaft zu haben, — der religiöse Trieb, der bald den Zug der Angst und Scheu, bald den Zug der Dankbarkeit annehme.

Wir müssen, wenn wir die religiösen Vorstellungen auch schon auf den sogenannten niedrigsten Stufen beobachten, jedenfalls anerkennen, daß jener Kausalitätsdrang schon hier weit mächtiger sich wirksam zeigt, als diejenigen neueren Theologen wahrzunehmen pflegen, welche die Religion vielmehr einfach aus praktischen Motiven und Interessen herleiten; sie pflegen das, was hierfür in Betracht kommt, gar nicht genauer ins Auge zu fassen. Und zwar sind es nicht bloß nächste, höhere, indessen doch selbst wieder nur einzelne, endliche Ursachen der einzelnen Naturerscheinungen, denen jene Wilden nachzugehen sich gedrungen finden. Sie bleiben nicht bei der Vorstellung von Geistern oder Seelen stehen, die in einzelnen natürlichen Vorgängen und Objekten ihr Wesen treiben und von denen der Mensch Gutes oder Schlimmes zu erwarten und um deren Gunst er deshalb sich zu bemühen hätte. Sondern jener Drang richtet sich schon bei ihnen deutlich genug, wenn auch in noch so unklaren und wunderlichen Formen, auf ein Letztes hin, auf Mächte, welche alles ursprünglich geschaffen haben, ja gar auf ein Höchstes, das über allen stehe und von dem alles ausgegangen sei. So hört man Neger von einer Schöpfung aller Dinge reden; so finden sich ausgebildete Mythen über sie bei amerikanischen Wilden und Polynesiern, wenn auch nur so rohe wie die vom großen Geist als einem Vogel, der ein Ei bebrütet habe. Jene Vorstellung von *einem* höchsten Wesen wird uns am entschiedensten bezeugt bei den Negern, von denen wir sonst annehmen möchten,

Digitized by Google

daß ihr leichter Sinn am meisten im einzelnen Endlichen und Sinnlichen befangen bleiben werde. Die meisten Theologen und Philosophen, welche in neuerer Zeit über den Ursprung und die Geschichte der Religionen schrieben, haben freilich von dieser merkwürdigen Thatsache wenig oder gar keine Notiz genommen [1]). Aber anerkannt und hervorgehoben wird sie gerade von Forschern, welche nicht Spekulationen und Konstruktionen, sondern den sicheren Thatsachen nachgegangen sind wie einem Th. Waitz in seiner Anthropologie der Naturvölker (über die Neger in Bd. II), einem A. Réville in „La religion des peuples non-civilisés“ (Paris 1883). Hat doch jenem auch der Philosoph E. Zeller, obgleich er selbst von seinen Angaben Gebrauch zu machen in einer Abhandlung über den Ursprung der Religion versäumt hat, das Zeugnis gegeben, daß er mit der gewissenhaftesten Sorgfalt die Nachrichten gesammelt, mit der eingehendsten Genauigkeit die religiösen Zustände beschrieben, mit scharfer und gesunder Kritik die Überlieferungen gesichtet habe [2]). Tylor [3]) redet von Anerkennung einer höchsten schöpferischen Gottheit bei amerikanischen, afrikanischen und polynesischen Rassen, während er von Monotheismus nur da, wo man dem höchsten Schöpfer allein göttliche Attribute beilege, und deshalb nicht bei jenen geredet haben will. Will man im Fragen nach einem ersten Ursprung aller Dinge und in Aussagen darüber Metaphysik finden, so gehört Metaphysik schon zu den Religionen der untersten Stufen. Übrigens können wir ja auch überall bei Kindern sehen, wie nahe derartige Fragen und Vorstellungen dem menschlichen Geist schon von den Anfängen seiner religiösen und zugleich intellektuellen Entwickelung an liegen: schon ein Kind weiß in die Vorstellung von einer Schöpfung aller Dinge durch Gott sich gar leicht zu finden, ja leicht verbindet sich ihm mit der Vorstellung, daß jedes Ding seine Ursache oder seinen Urheber haben müsse, unmittelbar die andere, daß dies auch für die Welt als Ganzes notwendig sei.

---

1) Auszunehmen ist Pfleiderer a. a. O., Bd II, S. 17f.

2) Zeller, Vorträge und Abhandlungen, Bd. II, S. 371, — nachdem derselbe Band vorher, S. 1—92, die Abhandlung über Religion gebracht hat.

3) Anfänge der Kultur, S. 332f.

Digitized by Google

Wenn der Meinung, daß aus dem Kausalitätsdrang unseres Geistes oder aus einer ihm inwohnenden Notwendigkeit, wirkende Ursachen und letzte, höchste Ursachen anzunehmen, die Gottesvorstellung und hiermit die Religion hervorgegangen sei, als stärkster Gegensatz eine Ansicht gegenübersteht, nach welcher vielmehr ein praktisches Interesse des Menschen, nämlich der Drang, sich selbst im Ringen mit den natürlichen Vorgängen und Dingen zu behaupten, und das Bedürfnis, hierfür eine über diesen stehende höhere Macht zur Hilfe für sich zu gewinnen, ihn zur Annahme und Anrufung göttlicher Mächte getrieben, ja selbst die Vorstellung dieser höheren wirkenden Ursachen hervorgebracht habe, so muß, während wir von dieser Ansicht im ganzen unten noch weiter zu reden haben, schon hier jedenfalls der letzte Satz als unhaltbar und unbegründet zurückgewiesen werden. Denn die Abneigung vor einem regressus in infinitum in Verbindung mit dem „Kausalitätsdrang" zeigt sich auch unabhängig von jenem Drange, sich selbst zu behaupten und von seinen Konsequenzen. Und um seinen Bestand und sein Fortkommen in der Welt sich zu sichern, mußte der Naturmensch noch gar nicht notwendig an allgemeinere und höchste Mächte oder wirkende Ursachen denken, sondern er könnte bei jenen einzelnen in den Einzeldingen sich umtreibenden endlichen Geistern stehen bleiben, welche der sogenannte Animismus annimmt, und an sie seine Gunstbemühungen richten. Zudem hören wir von jenen Negern, daß sie dasjenige höchste Wesen, welches sie sich als hinter und über den einzelnen Dingen und Geistern stehend vorstellen und welchem sie die Schöpfung zuschreiben, nicht einmal selbst mit ihrem Hilfegesuch anzugehen wagen: wie sollte da doch aus dem Wunsch, dieses zum Helfer zu haben, ihr Glaube an seine Existenz hervorgehen?

Aber ebenso falsch wäre anderseits die Meinung, daß die Vorstellung höherer und höchster Ursachen, zu welcher der vorstellende und denkende Geist im objektiven Zusammenhang der Dinge hingetrieben werde, schon Religion sei oder von sich aus ein religiöses Verhalten erzeuge. Religion ist vielmehr nur da, wo das Subjekt in seinem eigenen inneren Leben und Streben, seinem Wohl und Wehe, durch das vorgestellte Göttliche sich berührt und bedingt fühlt, sich selbst dadurch bestimmen läßt, fürchtend und hoffend auf

Digitized by Google

jene Mächte sich hinrichtet, ihren Forderungen im eigenen Lebensinteresse nachkommt. Und es wird in der Erfahrung offenbar und bedarf keines besonderen Nachweises, daß es hieran da, wo jene Vorstellungen theoretisch festgehalten, ja gar eifrig verteidigt werden, doch verhältnismäßig sehr fehlen kann. Auch Voigt hat dies ja nicht geleugnet.

Jener Zug über die nächsten Ursachen hinaus zu höheren und höchsten hin darf ferner nicht mit logischer Argumentation verwechselt werden, so verwandt ihm dann auch die logische Bemühung im althergebrachten kosmologischen Beweise fürs Dasein Gottes ist, ja man kann nicht einmal auf eine besondere Energie des Denkens mit Notwendigkeit aus ihm schließen. Man beobachte ihn nur wieder bei jenen Naturvölkern oder auch in der Auffassung der Kinder, von der wir oben sprachen. Dem gegenüber ist der Satz von Voigt (S. 98) ganz verfehlt, daß ein Mensch, welcher für das „Denkgesetz“ der Kausalität nur geringe Fähigkeit besitze, auch nur eine geringe religiöse Anlage verraten werde. Auch kann mit jenem Zuge, wo er verhältnismäßig kräftig erscheint, eine auffallende Schwäche des Denkens mit Bezug auf die nächstvorliegenden empirischen Kausalitätszusammenhänge sich verbinden, und wiederum kann ja bekanntlich gerade ein scharfes logisches Denken, das in diese eingeht, mit kritischen Einwendungen gegen das Überspringen auf eine letzte Ursache jenem sehr gefährlich werden.

Während wir jenen Zug der intellektuellen, aufs Objektive gerichteten Seite des menschlichen Geistes zuzuweisen haben und ihn oft auch da wirken sehen, wo das Innere des Subjektes wenig von seinen Ergebnissen sich ergriffen zeigt, müssen wir endlich bezüglich der innern Erregungen, von denen wir vorhin bemerkten, daß erst in ihnen die Religion werde, noch weiter fragen, ob Erregungen dieser Art nicht doch auch schon fürs Werden der Gottesvorstellungen selbst und namentlich für ihr Festwerden und Feststehen wesentlich mit in Betracht kommen. Denn merkwürdig fest stehen ja diese mit ihren praktischen Konsequenzen und Ansprüchen ans Subjekt für Menschen, deren ganzes intellektuelles Verhalten an und für sich ungemein wenig Sicherheit und Festigkeit zu zeigen, deren Denken der Strenge zu ermangeln, deren Phantasie unstet

Digitized by Google

zu schweifen pflegt. Wie erklärt sich das Festhalten dieser Wilden am Glauben großer und kleiner Geister, die oft so Schweres ihnen zumuten, wenn nicht schon im Werden und Bestand dieses Glaubens ein anderer Faktor mitwirkte?

Andere Momente also, welche wir im allgemeinen praktische nennen können, sollen, wenn wir dem sogenannten Kausalitätsdrang sein Recht widerfahren lassen, hiermit durchaus nicht zurücktreten. Im Gegenteil werden wir fürs Werden der Religion die entscheidende Bedeutung erst ihnen beizulegen haben. Es fragt sich aber, was sie in Wahrheit enthalten und was in ihnen selbst das Bedeutsamste, das Fundamentale ist.

Zuvor haben wir indessen hier noch eine Auffassung zu erwähnen, welche gleichfalls, wie die Herleitung der Gottesvorstellung aus dem Kausalitätsdrang, den Ursprung dieser Vorstellung im Zusammenhang des objektiven Vorstellens für sich sucht, ohne schon die praktischen Regungen und Motive beizuziehen, welche ihn jedoch nicht erst aus einer Kombination der Vorstellungen im menschlichen Geist oder aus logischen Folgerungen, sondern schon aus einem ursprünglichen objektiven Wahrnehmen gewinnen zu können meint. Es ist die eigentümliche Auffassung Max Müllers in seinen „Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion". So viel aber ihr Urheber im Gebiete religionsgeschichtlicher Forschung geleistet hat, so wenig kann ich in ihr den richtigen Schlüssel zum Verständnis des Ursprungs der Religion erkennen, glaube auch ihr gegenüber mich kurz fassen zu dürfen.

Der vorhistorische Mensch ist hiernach auf folgende Weise zur „Wahrnehmung des Unendlichen irritiert worden": „Der Mensch sieht, aber er sieht immer nur bis auf einen gewissen Punkt; da bricht seine Sehkraft zusammen; aber eben auf diesem Punkt ... spürt er, er mag wollen oder nicht, zum erstenmal den Druck des Unendlichen; dieser Druck ist etwas sinnlich Wahrnehmbares; ... so gewinnt der Mensch seine erste Fühlung mit dem Unendlichen" (a. a. O., S. 40; vgl. S. 25 ff.). Das Unendliche ist so nach Müller „schon in den frühesten Manifestationen unserer sinnlichen Wahrnehmungen mit enthalten", ist nicht erst ein späterer negativer Abstraktionsbegriff. Ja, er wagt zu sagen, daß es selbst „unsern

Digitized by Google

Sinnen gegenwärtig sei" — jenseits des Endlichen, hinter ihm, ja unter und in ihm sei (S. 253 f.).

Lipsius [1]) meint, Müller werde zu dieser Auffassung der Religion als Wahrnehmung des Unendlichen durch den Hinblick auf die indischen Religionen geführt worden sein, und hierauf weist uns wirklich seine Auffassung des Inhalts der religiösen Idee oder Gottesidee als Idee des Unendlichen. Sein Versuch indessen, diesen Inhalt aus sinnlicher Wahrnehmung herzuleiten, ist offenbar aus einer Beziehung zur sogenannten positiven oder positivistischen Philosophie und den Ansprüchen, welche sie zugunsten der sinnlichen Wahrnehmung erhebt, hervorgegangen. Er tritt auch mit seiner Erklärung von „Wahrnehmung des Unendlichen" ausdrücklich ihr gegenüber, welche, indem sie nur das Sinnliche für wirklich anerkenne, das Unendliche für eine bloße Illusion erkläre, — ganz anders als z. B. E. de Pressensé [2]), welcher, gleichfalls im Hinblick auf den Positivismus, vielmehr ausspricht, daß, wenn nur die Sinne Erkenntnisquellen sein sollten, allerdings keine Anerkennung des Göttlichen, aber auch keine wirkliche Erkenntnistheorie möglich sei. Allein richtig wird hier bei Müller nur das sein, daß mit der sinnlichen Wahrnehmung und ihren jeweiligen Grenzen immer auch schon die Vorstellung von einem darüber Hinausliegenden und ohn' Ende weiter Hinausliegenden sich aufdränge und daß insofern das Unendliche nicht erst ein Abstraktionsbegriff sei. Nicht aber erkennen wir in einem solchen Unendlichen schon ein Göttliches, nicht schon die Anfänge der Religion. Vielmehr haben wir hiermit nur erst die Vorstellung eines endlosen, irgendwie ausgefüllten Raumes, noch nicht einmal die Vorstellung einer Macht, die auf uns wirkte. Wenn Müller weiterhin, mit spezieller Beziehung auf die Gottesvorstellungen der Veden, sagt, daß hier der „unendliche Charakter" jener Wesen „in eine einfach menschliche Form gekleidet" und sie so nicht „unendlich", sondern vielmehr „unbesieglich, allmächtig, allwissend" u. s. w. genannt werden, so hat er hiermit in das „Un-

1) Philosophie und Religion, S. 230.

2) Edm. de Pressensé, Die Ursprünge, übersetzt von Faberius 1884, S. 28.

Digitized by Google

endliche" Bestimmungen hineingebracht, die aus jener Wahrnehmung für sich keineswegs schon sich entnehmen lassen. Man könnte neben jene Sätze Müllers einen auch von Pressensé[1]) angeführten Ausspruch Pascals stellen, daß schon die Unermeßlichkeit der unendlichen Räume ihn demütige; aber dieses Demutsgefühl wird doch erst dadurch hervorgebracht, daß nach unsern sonstigen Erfahrungen mit unserer Kleinheit im Raum auch Schwäche sich verbindet, und sie erhält religiösen Charakter erst durch weitere Vorstellungen, welche, anderwärtsher stammend, mit der der Raumesunendlichkeit sich verknüpfen. — Ebenso wenig oder noch weniger als in der Vorstellung jenes unendlich Großen können wir in einem unendlich Kleinen oder anderem Unendlichen, wozu Müller dort weiter geht, schon das Wesentliche der Gottesvorstellung finden. Zur Betrachtung des unendlich Kleinen nämlich geht er dort weiter und deduziert: auch der Radius, der für uns bei der Wahrnehmung sichtbarer, meßbarer Dinge immer noch zwischen ihrem Mittelpunkt und ihrer Peripherie verbleibe, gebe uns wiederum „die sinnliche Fühlung mit dem Unendlichen, mit dem unendlich Kleinen gegenüber dem unendlich Großen"; so finden wir uns überhaupt bei jeder Wahrnehmung eines Endlichen von der Wahrnehmung oder, wenn dies Wort zu stark scheine, von der Fühlung eines Unendlichen begleitet; — wir haben darin noch nicht das volle Bewußtsein des Begriffs des Unendlichen, wohl aber den ersten Impuls zum Unendlichen, und dies sei der Lebenskeim aller Religion, welche das Unendliche im Endlichen fühle (a. a. O., S. 42. 50). Wir bemerken, wie hier auch Verschiedenartiges im negativen Begriff des Unendlichen zusammengefaßt ist, während das Wesen des Unendlichen, zu dem wir religiös uns verhalten, dabei noch nicht zum Ausdruck kommt. Wo die religiöse Vorstellung des Göttlichen, aus einer andern Wurzel entsprungen, einmal im menschlichen Geiste wirkt, da werden auch die von Müller bezeichneten Eindrücke mit ihr sich verbinden und in ihren Dienst treten; nicht aber dürfen wir in ihnen den Lebenskeim der Religion suchen[2]).

1) A. a. O., S. 22.

2) O. Pfleiderer a. a. O., Bd. II, S. 20, hat, indem er M. Müllers

Digitized by Google

Wenden wir uns hiernach zu den Ansichten, welche den Glauben ans Göttliche vielmehr aus innern Regungen des Subjekts, aus Gefühlen, Trieben, Strebungen hervorgehen lassen, so finden unter ihnen, wie wir schon oben bemerkten, wiederum sehr bedeutende Unterschiede, ja Gegensätze statt.

Wir werden vor allem solche Auffassungen unterscheiden müssen, nach welchen den Menschen ein gewisser innerer Trieb direkt aufs Göttliche hinführt, das Göttliche sich ihm irgendwie unmittelbar zu fühlen giebt, ein ursprünglicher Zug des Herzens, wie man sagt, zu demselben leitet, oder dasselbe in banger Ahnung vernommen wird u. s. w., und solche, nach welchen im Innern des Menschen zunächst andere, auf die Welt und das eigene Ich bezügliche Regungen sich erheben und erst vermöge ihrer und von ihnen aus die Vorstellung eines Göttlichen sich aufdrängt, eines Göttlichen nämlich, das die Macht habe und willig sei oder willig gemacht werden könne, die dort obwaltenden Interessen zu sichern, und das deshalb Objekt des Glaubens und Gegenstand religiöser Anrufung werden soll.

Man mag die Auffassung der ersten Art eine mystische nennen und mag ihr dann auch vorwerfen, daß sie sich für eine wissenschaftliche Untersuchung nicht klar genug zu machen vermöge oder daß sie bei etwas Geheimnisvollem stehen bleibe, dessen Unerklärbarkeit sie selbst zugeben müsse. Übrigens gehört hierher, jener zweiten Auffassung gegenüber, zugleich eine Ansicht, welche eine wirkliche, so unmittelbar im Subjekt sich bezeugende Gottheit gar nicht anerkennt, sondern die Anfänge der Religion nur in dunkeln, durch rein weltliche Eindrücke erzeugten Furchtregungen findet, ohne die Vorstellung einer dahinterstehenden höheren Macht erst in der Weise der zweiten Auffassung vermitteln zu wollen. So mag es schon der alte Ausspruch „Primus in orbe Deos fecit timor“ [1]) gemeint

Ansicht bespricht, mit seinen eigenen Aussagen über den „Vernunfttrieb“ des Menschen, der ihn hinter der zeitlichen Erscheinung der Welt Geist von seinem Geist ahnen lasse, in jene mit wohlwollender Auffassung etwas hineingetragen, was sie selbst nicht enthält.

1) Statius, Thebaid. L. III, v. 661, — fälschlich von Neueren hier und da dem Lucrez beigelegt: so sogar von F. A. B. Nitzsch a. a. O., S. 48 f., während dieser Verse des Lucrez, in denen davon nichts steht, citiert.

Digitized by Google

haben. Auf primitive Furchtregungen ist beim Ursprung der Religion unter den Neueren namentlich der Philosoph Teichmüller [1]) zurückgegangen. Nach einer bekannten, auch von Pressensé [2]) angeführten Äußerung Darwins dürfte man dann „religiöse" Regungen auch schon bei Tieren finden: so dieser bei einem Hunde, der vor einer vom Wind bewegten Gardine ein Angstgeheul ausstieß — in der unbestimmten Ahnung einer unbestimmten, furchtbaren Gewalt.

In der Gegenwart hat die zweite Auffassung besonders bedeutende und mit besonderer Zuversicht auftretende Vertreter; um so mehr wird sie besonderer, nüchterner Beurteilung bedürfen.

Zunächst könnte man bei den Worten, mit denen wir sie vorhin bezeichnet haben, an das Verhältnis denken, in welches Kant, der ältere Fichte und unter den Neueren Ritschl und ganz besonders W. Herrmann [3]) die Religion zur Sittlichkeit gesetzt haben. Wenn nach Kant aus dem sittlichen Bewußtsein, das an sich die Gottesidee noch nicht in sich schließt, auch für ein strenges Denken das Postulat eines Gottes hervorgeht und nach Fichte mit jenem notwendig die Anerkennung der sittlichen Weltordnung, die ihm Gott ist, sich verbindet: wird dann nicht auch ursprünglich und überall im Leben der Menschheit die Religion einen dem entsprechenden Ursprung haben? wird der menschliche Geist nicht dort unwillkürlich den gleichen Weg gegangen sein, den nun auch die denkende Betrachtung gehen muß? Der Glaube an Gott hat dann von Anfang an und überall einen festen Grund gehabt, den auch keine Kritik einer fortschreitenden intellektuellen und praktischen Bildung zu zerstören vermag. Denn was jenem Bewußtsein sich bezeugt, hat nach unsern Philosophen unbedingte Geltung. Daß jener Gott sei, ist so, wie Fichte mit edler Begeisterung ausspricht, „das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewißheit". Und zwar sind es Aussagen des Herzens, die hier entscheiden: ich

---

1) G. Teichmüller, Religionsphilosophie, 1886.

2) A. a. O., S. 396.

3) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen zur Sittlichkeit.

Digitized by Google

kann, sagt Fichte [1]) nicht einmal die Möglichkeit, daß jene innere Stimme mich täusche, mir denken, ich kann hierüber nicht weiter vernünfteln; hier „liegt, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet". Allein für jene niedersten Stufen der Religion hat doch keiner jener Denker eine solche Deduktion durchzuführen versucht. Für sie ist hier auch kein Raum, da ja hier von einer Entwickelung jenes sittlichen Bewußtseins zunächst für sich keine Rede sein kann. Ihm gegenüber erscheint das religiöse Bewußtsein in der geschichtlichen Entwickelung auf keinen Fall erst als etwas Sekundäres. Weit mehr Recht hat der Satz E. v. Hartmanns [2]): „Alle Thatsachen deuten darauf hin, daß das sittliche Bewußtsein der Menschheit sich ausschließlich auf Grund ihres religiösen Bewußtseins entwickelt hat"; so, meint er, könne die Moralität überhaupt keinen erklärenden Betrag zur Entstehung der Religion liefern.

Demnach müssen wir von den höheren sittlichen Aufgaben und Interessen, welche durch die Gottheit sichergestellt und mit ihrer Hilfe vom Menschen verfolgt und behauptet werden sollten, bei dem Versuch, die Religion aus praktischen Interessen zu erklären, hier noch absehen. Der Versuch, mit welchem wir hier zu thun haben, geht nur von dem Bedürfnis und Streben des Menschen aus, sein eigenes Leben den Naturmächten gegenüber, durch die es bedingt, gehemmt und bedroht erscheint, zu behaupten: Der Glaube ans Dasein einer göttlichen Macht erwächst, wie Lipsius [3]) es ausdrückt, aus praktischen Nötigungen des persönlichen Subjekts. Auf eine doch auch schon Ethisches beiziehende Fassung dieses Versuchs bei F. A. B. Nitzsch werden wir nachher eingehen.

Das Wesentliche dieses neuerdings so stark in der Theologie vertretenen Versuches ist bekanntlich sehr alt. So gehört beim Philosophen Hume mit dem Gedanken, daß die Religion ursprüng-

---

1) J. G. Fichte, Sämtl. Werke, Bd. V, S. 187 f. 182.

2) E. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung 1882, S. 25 ff.

3) A. a. O., S. 207.

Digitized by Google

lich eine bange Furcht vor dunkeln, drohenden Mächten sei, unmittelbar der andere zusammen, daß das Bedürfnis des Schutzes und weiter das Begehren nach positiver Förderung des eigenen natürlichen Lebens zur Vergöttlichung und Anrufung natürlicher Mächte geführt habe. Wie hierfür des Menschen Eigennutz und seine Sucht, sich selbst in den ihm gleichartigen Göttern zu verherrlichen, das treibende Motiv sei, hat recht kraß und geflissentlich Ludw. Feuerbach ausgeführt: ein sehr einflußreicher Gegner des Christentums und der Religion überhaupt, mit welchem die theologischen und christlich gesinnten Vertreter einer nächstverwandten Theorie vom Ursprung der Religion füglich mehr, als sie zu thun pflegen, sich auseinandersetzen sollten. In sehr verständiger, klarer Ausführung endlich hat in der neueren Zeit der Philosoph Eduard Zeller[1]) den Ursprung der Religion im praktischen Bedürfnis nachzuweisen versucht, während er doch ihren höheren Wert gewürdigt haben möchte, und während er daneben auch der Frage nach den Ursachen und nach einer letzten Ursache ihre Bedeutung für jenen Ursprung belassen will. Er hat darin seinen Standpunkt geändert einer früheren Abhandlung gegenüber, wo er zwar den Inhalt der Religion durchs persönliche Interesse bestimmt sein läßt und zur empirischen Quelle der Religion das Gefühl macht, dabei aber doch, seinem damaligen Hegelianismus gemäß, für den eigentlichen Grund der Religion, der mit der empirischen Bedingung ihrer Entstehung oder mit dem zu ihr sollizitierenden Moment nicht verwechselt werden dürfe, den Geist, sofern er Denken des Unendlichen sei, erklärt, freilich ohne zu zeigen, wie dieses Unendliche dennoch zunächst Gegenstand des Gefühls werden könne[2]) Dagegen redet er neuerdings bloß von Erfahrungen, von welchen der Glaube an göttliche Mächte ausgehe. Diese Vorstellungen entstehen, wie er es kurz ausdrückt, „dadurch, daß man die letzten Ursachen von dem aufsucht, was dem Menschen als ein Thatsächliches gegeben ist oder als ein Wünschenswertes von ihm begehrt wird“. Was

---

1) Vgl. oben S. 235.

2) Tübinger theol. Jahrbücher 1845, S. 26 ff. 393 ff.; Pünjer, Geschichte der christl. Religionsphilosophie, Bd. II, S. 278 ff.

Digitized by Google

das erste betrifft, so führt der lebhafte Eindruck von Erscheinungen, der über das Maß des menschlich Möglichen hinausgeht, auf übernatürliche Mächte. Der maßgebende Gesichtspunkt für die Kausalvorstellungen aber liegt im Wohl und Wehe des Menschen; er fühlt seine Bedürfnisse mit der Naturgewalt des Affektes; seine Phantasie beruhigt ihn mit dem Bild von Wesen, die ihm seine Wünsche erfüllen können; er steht ja dort auf einer Bildungsstufe, die auch das Unmöglichste glaubt, wenn es nur der eigenen Empfindungsweise zusagt. Die Gottesverehrung geht so nach Zeller auf den niedrigsten Religionsstufen „aus dem egoistischen Bestreben hervor, die Macht der Götter in den Dienst der menschlichen Bedürfnisse und Wünsche zu ziehen“. Und auch noch da, wo im Innersten der Gesinnung die Lohnsucht bei gottesdienstlichen Handlungen ganz getilgt ist, bleibt doch das letzte Motiv der Religion der Wunsch, durch Verbindung mit der Gottheit sich alle die Güter zu verschaffen, zu denen sie den Zugang eröffnet, sich von allen den Übeln zu befreien, von denen man auf keinem andern Weg frei werden kann.

Wir haben hier im wesentlichen ganz die Grundgedanken über den Ursprung der Religion aus praktischem Interesse und Bedürfnis, welche die Theologie eines Lipsius, Kaftan, Bender gleichartig, wenn auch in verschiedenen Wendungen, als sichere Lösung des Rätsels hingestellt hat (Lipsius so, daß er mehr als die beiden andern, indessen nicht in dem Maße, wie Zeller, daneben die Frage nach den wirkenden Ursachen Einfluß gewährt [1])). Bei dem Theologen Lipsius haben dieselben eine abstraktere und bei allen Dringen auf Empirismus doch noch spekulativere, gewissermaßen auch idealere Gestalt bekommen als beim Philosophen Zeller und früher bei Hume, welche mehr in den wirklichen, konkreten Hergang jenes religiösen Prozesses bei den Naturvölkern hineinführen. Bei jenem

1) De la Saussaye (Bd. I, S. 31) nennt als neueren Vertreter der Theorie, daß die „Lebensnot“ die „Veranlassung zur kräftigen Bejahung des im Menschen lebenden Ideals“ geworden sei, schon den Holländer Hoekstra in einer Schrift vom Jahre 1864, ohne jedoch näher anzugeben, ob dieser jenes Ideal nicht doch auch schon abgesehen von jener „Veranlassung“ im Menschen dasein und leben läßt.

Digitized by Google

findet auch eine anknüpfende Beziehung zu der zuvor erwähnten Kantschen Auffassung der Religion in ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit statt. Von dem Gedanken an den Gott, in welchem wir die Durchführung des höchsten sittlichen Gutes gewährleistet und die sittliche Bestimmung der Persönlichkeit dem natürlichen Dasein gegenüber gesichert sehen, wird weiter gegangen zu dem Gedanken, daß der Mensch schon überhaupt für seine Selbsterhaltung und Selbstbehauptung gegenüber natürlichen Hemmungen u. s. w. sich höherer Mächte bedürftig fühle und ihre Hilfe suche: ein Übergang, den wir auch in allgemeinen Aussagen über das Wesen der Religion bei Herrmann und noch mehr bei Ritschl wahrnehmen können. Aber die Meinung jener Theologen ist doch, wie gesagt, die, daß höhere sittliche Triebe, Anregungen und Anforderungen für die Anfänge der Religion noch gar nicht in Betracht kommen. Lipsius [1]) gebraucht zwar den Ausdruck, jeder religiöse Akt sei schon in den Naturreligionen ein „Akt der Erhebung über die Natur"; das praktische Bedürfnis des Menschen, woraus sie entspringen, sei das, „über die Schranken seines Naturdaseins sich zu erheben". Aber es ist doch nur sein eigenes natürliches Dasein, sein natürliches Wohlsein, die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse, um was es dem Menschen im Kampf mit andern natürlichen Mächten hier zu thun ist. Kaftan hebt ausdrücklich hervor, daß dem Menschen dort, während er als Naturwesen in den endlichen Naturzusammenhang verflochten sei, das Bewußtsein von einer spezifischen Würde des Menschen noch vollkommen fehle, und erklärt, daß es ein offenbarer Widerspruch wäre, wenn man sagen wollte, jenes Bewußtsein wirke auch dort unbewußt. Wenn er doch gern von einem „angeborenen Anspruch" des Menschen auf Leben redet, der zu seinen eigenen Mitteln, ihn zu befriedigen, in einem Mißverhältnis stehe, so haben wir unter diesem doch nur ein natürliches Begehren vermöge des auch schon den Tieren inwohnenden Lebenstriebes zu verstehen. Erst im Fortschritt der Entwickelung tritt nach Kaftan ein Streben nach andern Gütern ein, die immer wieder von deu Göttern erwartet und erbeten werden. — nach sittlichen Gütern statt der bloß natürlichen,

---

1) A. a. O., 215. 306; vgl. auch in seiner Dogmatik.

Digitized by Google

nach einem höchsten überweltlichen Gut und nach einem solchen höchsten überweltlichen Gute, „das ein positives sittliches Ideal zum innerweltlichen Korrelat hat". Eigentümlich ist ihm übrigens, worin er namentlich auch selbst seinen Unterschied von Bender setzt, daß er hierbei eine allgemeine menschliche Anlage behauptet, vermöge deren der Mensch eben in jenen weltlichen Gütern keine bleibende Befriedigung finde und nun über die Welt hinaus sein Verlangen auf die Gottheit und auf die Teilnahme an ihrem Leben richte; hiermit wird nach ihm erst der „von allen andern unterschiedene religiöse Trieb der Seele" entbunden, der indessen, wenn man Natur im Gegensatz zum sittlichen Leben verstehe, zunächst selbst auch ein Naturtrieb sei [1]). Aus Benders [2]) Ausführungen, welche fort und fort den allgemeinen Satz wiederholen, daß mit der anbetenden Erhebung der Gottheit der Mensch sich nur höhere Kräfte zur Aufrechterhaltung seiner materiellen oder ideellen Interessen aneignen wolle, haben wir nur das hier speziell hervorzuheben, daß er sogar die Vorstellung der Naturmächte als beseelter Wesen überhaupt daraus herleiten zu müssen meint, da sie ja sonst nicht Haß oder Gunst spenden könnten; sonst sagt man wohl, sie sei für den Naturmenschen deshalb eine natürliche, weil er für sie die Analogie bei sich selbst, in seiner eigenen Wirksamkeit oder Kausalität habe [3]).

Von Philosophen haben wir endlich neben Zeller noch E. v. Hartmann [4]) zu nennen, der gleichfalls die Kausalitätskategorie und zwar eine instinktive Anwendung des Kausaliätsgesetzes geltend macht, es jedoch hieraus noch nicht erklärlich findet, daß den erschlossenen Ursachen der Stempel der Göttlichkeit aufgeprägt werde. Hierzu führt auch nach ihm erst das Streben nach eigener Glückseligkeit im Sinn einer möglichst vielseitigen Befriedigung der eigenen Triebe, oder kurz gesagt der Egoismus. Während in der Erfahrung überwiegend die Furcht ihre Stütze findet, übersteigt der

---

1) Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl., S. 84. 66. 70f.

2) W. Bender, Das Wesen der Religion.

3) Zeller a. a. O., S. 39.

4) Das religiöse Bewußtsein der Menschheit u. s. w.

Digitized by Google

instinktive Glückseligkeitstrieb in der Glut seines Wunsches die Erfahrung. Dabei redet auch dieser Philosoph konkreter und lebendiger als jene Theologen.

Einer Theorie nun, welche so die Vorstellung und Anbetung göttlicher Mächte aus jenen Bedürfnissen und Begehrungen erklärt haben will, entgegnet der Theolog Holsten [1]): „So viel das Ich geirrt haben mag bei der Erhebung seines erregten Lebensgefühls zu Formen seines Bewußtseins, nie ist die Menschheit der Narr gewesen, der an der Grenze seines Witzes und seiner Kraft ein Wunschwesen seines Gemütes projizierte, um von ihm die Verwirklichung seiner Lebensideale zu erbitten und zu erhoffen." Und ähnlich weist v. Hartmann die Meinung zurück, daß jener Glückseligkeitstrieb für sich ohne jene Anwendung des Kausalitätsgesetzes je das Behauptete leisten könnte: die unter dem Zwang des Wunsches leere Hirngespinste produzierende Einbildungskraft vermöchte noch nicht dem Menschen die Basis eines religiösen Verhaltens zu bieten.

Gern erkennen wir dem gegenüber an, daß, wenn man den ersten Ursprung des Glaubens an Götter in jenem Zwang des Wunsches findet, man darum nicht auch meinen oder zugeben muß, der Glaube an eine Gottheit lasse sich nicht noch besser begründen und habe auch in allen anderen Religionen keine bessere Grundlage; wenn er in jenen Naturreligionen eine bloße Illusion oder ein Hirngespinst sei, so sei er's überall. Denn man kann ja daneben etwa den Nachweis versuchen, daß die Aussagen und Forderungen des sittlichen Bewußtseins, zu welchem der Fortschritt geistiger Entwickelung die Menschheit führe, doch eine ganz andere Geltung als jene Ansprüche der niedrigen sinnlichen Lebenstriebe, ja eine wahrhaft unbedingte Geltung für uns und unser vernünftiges Denken haben und daß dann daraus nicht der bloße Wunsch, sondern das unabweisbare Postulat eines Gottes sich ergebe, der die Verwirklichung des Geforderten sichere. Oder man kann irgendwie in der Offenbarung Jesu Christi den festen Grund dafür finden, daß der Gott, welcher hier sich uns darstelle, wahrhafte Realität habe, so

---

1) Ursprung und Wesen der Religion, S. 14.

Digitized by Google

schlecht es auch mit der Begründung des Gottesglaubens überall sonst bestellt sei. Und wer so schließlich doch irgendwo eine sichere Begründung für seinen Gottesglauben gewonnen zu haben überzeugt ist, der wird dann, wenn er jene Entwickelung der Menschheit gläubig zum Walten seines Gottes in Beziehung setzt, auch aussprechen dürfen und müssen, daß eben dieser Gott die Menschen anfänglich vermöge jener niederen Triebe und Motive zu Vorstellungen vom Göttlichen habe gelangen lassen, die wir hinsichtlich ihres Ursprungs und Grundes nur für Illusionen erklären können, um schließlich auf anderem Weg einen besser begründeten Gottesglauben zu erzeugen und hiermit zugleich zu zeigen, wie am Inhalt jener so schlecht begründeten Illusionen doch etwas Wahres gewesen sei. Es wird sich dann nur fragen, ob nicht dieses schließliche Resultat in seinem Zusammenhang mit der vorangegangenen Entwickelung vielmehr darauf ein vernünftiges Denken hinweise, daß eben auch schon in den Anfängen der Entwickelung noch etwas Höheres als jener bloße natürliche Selbsterhaltungstrieb in den Menschen gewirkt und religiöse Vorstellungen hervorgebracht habe, die so auch ihrem Ursprung nach nicht bloße Hirngespinste waren.

Wir wollen also gegen jene Ansicht vom Ursprung der Religion keinen Schluß aus den bösen Konsequenzen ziehen, welche sie für die Wahrheit des Gottesglaubens überhaupt und so auch des christlichen Glaubens habe, so sehr auch Gegner dieses Glaubens ihr beistimmen und sie für sich gebrauchen mögen.

Aber wie steht es denn mit ihrer Haltbarkeit an sich?

Zunächst bemerken wir, daß man, auch wenn man den Wünschen die Kraft beilegt, Glauben zu erzeugen, hiermit doch noch nicht auf denjenigen bestimmten Inhalt des Glaubens käme, der schon in den Naturreligionen uns vorliegt. Der Hilfsbedürftige möchte da also Mächte annehmen, anrufen und für sich gewinnen, die ihn im Zusammenhang des natürlichen Lebens und Daseins fördern sollten. Aber hierfür könnte es ihm ja genügen, sich einfach an diejenigen Mächte zu wenden, die er in den einzelnen Naturobjekten um ihn her sich bethätigen sieht und die er sich nach Analogie seiner selbst als wollende und so oder so gelaunte Mächte vorstellen mag. Auf Mächte, welche mehr als das von jenen Ob-

Digitized by Google

jekten erfahrungsmäßig Ausgehende zu leisten vermöchten und ein größeres Gebiet umfaßten, würde das bezeichnete Bedürfnis noch nicht notwendig führen.

Die Hauptfrage aber ist, ob man jenen Bedürfnissen und Wünschen überhaupt die Kraft zumessen kann, einen Glauben von derjenigen Festigkeit und Energie hervorzubringen, welche der religiöse Glaube der Heiden, was auch sein Inhalt sein mag, überall kundgiebt.

Mit einer großen Ruhe, die eben gar nichts beweist, gehen besonders die oben genannten theologischen Vertreter jener Ansicht über diese Frage hinweg. Die Thatsache, daß der Naturmensch einer höheren Hilfe sich bedürftig fühlen mußte, und dazu die andere Thatsache, daß er in den Göttern die erwünschten Helfer sah und anrief, scheint ihnen schon genügender Beweis dafür zu sein, daß die Vorstellung von solchen Helfern und der Glaube an sie einfach aus jenem Gefühl und Begehren hervorgegangen sei. Vergebens sehen wir uns bei ihnen nach Belegen dafür um, daß der Drang des Bedürfnisses und Wunsches je so Großes im menschlichen Geistesleben geleistet hätte, wie er hier geleistet haben müßte.

Man sagt ja wohl mit Recht, daß der Mensch das, was er wünsche, auch gern glaube oder hoffe. Aber darunter pflegt man doch sonst nicht zu verstehen, daß das geglaubte Objekt in seinem Geist ein Produkt seines Bedürfens und Wünschens selbst sei und gar ein notwendiges und unabweisbares Produkt [1]), sondern nur, daß Bedürfnis und Wunsch uns geneigt mache, der Vorstellung eines Objekts, welches uns Befriedigung hierfür verheißt, Realität beizulegen, wenn diese Vorstellung irgendwie sich uns dargeboten hat, auch ohne daß wir genügende theoretische Beweisgründe für ihre Realität besäßen; dargeboten sein muß uns dieselbe doch schon irgendwie durch andere und auch im Zusammenhang unserer eigenen Vorstellungen. Und weiter wird sich dann immer sehr fragen, wie lang ein solcher Glaube an das Gewünschte standhält andern Erfahrungen gegenüber, die wirklich oder auch nur scheinbar

---

1) Von praktischen „Nötigungen“ redet vornehmlich auch Lipsius (a. a. O., S. 207), der sonst durch Streben nach Strenge der Deduktion sich auszeichnet.

Digitized by Google

wider ihn zeugen, und namentlich anderweitigen praktischen Motiven gegenüber, nämlich insbesondere dann, wenn einmal gerade durch das, was erwünscht erschien, die praktischen Interessen vielmehr bedroht erscheinen. Man sehe doch zu, wie lange da jene sogenannte praktische Nötigung aushält. — Wie Kaftan die Not fürs besondere Motiv der Religion erklärt (a. a. O., S. 64), so beruft sich Bender (S. 27) aufs bekannte Sprichwort von der Not und vom Beten: „es hat“, sagt er, „alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Not den Menschen beten gelehrt hat, wie sie ihn heute noch beten lehrt“. Aber das Sprichwort meint sicherlich nicht, daß die Not auch für sich schon die Götter im Menschengeist hervorbringe, zu denen man beten möchte, und wenn wir von unserem heutigen Beten aus Analogieen ziehen wollten, so würden diese vielmehr dahin führen, daß die Not uns zu einem Gott treibe, der doch immer auch schon durch andere Gründe und Motive und zwar, wie wir Christen meinen, durch seine eigenen Offenbarungen und Wirkungen uns angezeigt sei.

Dabei üben jene Vorstellungen, die für den Menschen so wenig objektiven Grund haben sollten, über ihn, über sein Gemütsleben, über Dichten und Trachten, Streben und Wollen eine Macht aus, der nichts Ähnliches sich an die Seite setzen läßt. Ein Tylor in seinen „Anfängen der Kultur“ redet davon, wie er selbst sagt, nur deswegen wenig, weil er bloß den Inhalt der Vorstellungen oder die „Lehre“ des Animismus habe wiedergeben wollen, weist jedoch wenigstens sehr nachdrücklich auf das, was er nur habe berühren wollen, hin (S. 359 a. a. O.). Der religiöse Glaube, sagt er, erscheine schon bei den rohesten Wilden mit heftiger Gefühlserregung, mit ehrwürdiger Verehrung, mit ängstlichem Schrecken, mit verzückter Ekstase verbunden; Sinne und Denkvermögen übersteigen darin weit die gewöhnliche Stufe des täglichen Lebens. Die Lebensvorgänge, die hier sich der Betrachtung darbieten, muß jedenfalls einer, der den Ursprung der Vorstellungen und der Religion überhaupt erklären will, viel eingehender würdigen; und doch haben das die oben genannten Gelehrten bei ihrem Deduzieren und Konstruieren gerade nicht gethan. Wir begegnen dort einem offenbar Seele und Herz erschütternden Begehren und Ringen nach der

Digitized by Google

Hilfe jener dunkeln göttlichen Mächte, nach ihrer Gunst, nach einem Verkehr mit ihnen überhaupt, bei dem wir füglich fragen: ist dies etwa eine Erleichterung des Lebens im Vergleich mit dem einfachen Arbeiten um den natürlichen Lebensunterhalt und demjenigen Kampf ums natürliche Dasein gegen die einfachen Naturobjekte und mittelst der eigenen natürlichen Kräfte und Werkzeuge, für welchen der Mensch in seiner Phantasie jene Vorstellung von höheren Mächten sich selbst geschaffen haben sollte? gewährt ihm dieselbe wirklich etwas Besseres, als er ohne sie besitzt, oder hat er nicht in ihr sich noch viel schwerere Nöte als die des eigenen Arbeitens und Kämpfens ums natürliche Dasein geschaffen? Ja preisgeben muß er um ihretwillen natürliche Lebensgüter, in deren Genuß er bisher steht; während sie aus dem Drang hervorgegangen sein soll, sich sein Leben und Wohlsein zu sichern, muß er diesen vorgestellten Göttern gegenüber wirkliche Güter opfern und die sonst kräftigsten natürlichen Lebenstriebe, selbstische Triebe und auch schon edlere Gemeinschaftstriebe verleugnen: man denke an die mannigfachen Selbstverstümmelungen, man denke an das Opfer der eigenen Kinder.

Man erledigt die Schwierigkeit nicht, wie schon Feuerbach thun zu können meint, mit dem einfachen Hinweis darauf, daß der arme Heide durch das göttliche Wohlgefallen, das er hierdurch gewinne, etwas noch viel Wertvolleres als das Geopferte zu erlangen hoffe. Denn um etwas Gehofftes, für das man gar keine Garantie hat als den eigenen Wunsch, giebt auch der unverständige Naturmensch das, was er sicher in Händen hat, nicht so leicht hin. Mit Recht bemerkt zwar Zeller (a. a. O., S. 30 f.), daß man auf jener Bildungsstufe an alles, auch das Unmöglichste glaube, wenn es nur der eigenen Empfindungsweise zusage und mit den Vorstellungen übereinstimme, welche man sich über die Dinge aus dürftigen Erfahrungen, kindlichen Vermutungen u. s. w. mache. Aber jene Götter werden mit ihren Zumutungen eben sehr übel empfunden, den Erfahrungen von ihrer Hilfe werden mindestens ebenso viele andere Erfahrungen gegenüberstehen, und die Festigkeit des Glaubens an ihre Macht, an den Wert ihrer Gunst und an die Möglichkeit, diese zu gewinnen, muß eben noch wirksamere Ursachen

haben als ein Begehren nach dieser, das so oft und schmerzlich sich getäuscht sieht.

In eigentümlicher Weise bringt E. v. Hartmann Wunsch und Erfahrung zusammen; er erklärt: es käme beim Naturmenschen allerdings nicht zur Religion, wenn nicht die Wirksamkeit der Götter ihre Beglaubigung auf dem Weg der sinnlichen Wahrnehmung erhalten hätte; und zugleich: in der Erfahrung finde freilich überwiegend die Furcht ihre Stütze, aber „der instinktive Glückseligkeitstrieb überfliege in der Glut seines Wunsches die Erfahrung" [1]). Die Frage aber wäre, ob denn der Glückseligkeitstrieb für sich nicht auf leichtere, erträglichere Mittel und Wege geraten könnte; und zugleich wird sich fragen, ob nicht die Lösung des Rätsels der Religion, wenn man sie einmal in instinktiven, das heißt geheimnisvollen Trieben sucht, noch in geheimnisvollen Trieben anderer Art zu suchen ist.

Bender (a. a. O., S. 27) führt aus, daß und warum der Mensch die Naturmächte als nach seinem Bild geartet sich vorstelle, um daran den Satz zu reihen: „und der Mensch wird immer optimistisch genug sein, um den freundlichen Mächten (den feindseligen, neidischen gegenüber) die überlegene Kraft, den endlichen Sieg zuzuschreiben". Er hat nur leider gar nicht erklärt, wie dies gerade daraus hervorgehen sollte, daß der rohe Naturmensch jene Mächte nach seinem eigenen Bild sich vorstelle, — als ob es ihm selbst eigen wäre, im Verhalten zu anderen Menschen vielmehr Freundlichkeit, Wohlwollen, Barmherzigkeit, als Neid, Laune, harten Hochmut walten zu lassen; noch hat er nachgewiesen, daß die Wilden, wo es um die Befriedigung ihrer Bedürfnisse sich handelt, sonst durch gutmütigen, hoffnungsreichen, opferbereiten Optimismus sich sonderlich auszeichnen.

Überdies sehen ja die Heiden manche ihrer Götter schon von vornherein für mißgünstig und bös an. Bei diesen wenigstens müßte man annehmen, daß sie vielmehr nur Produkte der Furcht und Angst als des Wünschens und Hoffens seien, und zugleich fragen, warum der Mensch nicht, je mehr er eigener Kräfte und

1) v. Hartmann a. a. O., S. 32. 31.

Digitized by Google

Mittel im Kampf ums Dasein sich bewußt werde, um so mehr die drückende Last solcher Vorstellungen von sich wälze.

Alles in allem genommen geraten, so mächtig gewiß das eigene Interesse am Dienste jener Götter beteiligt ist, doch gerade wieder die selbstischen Motive und Interessen mit dem, was dieser Dienst fordert, fortwährend viel zu sehr in Konflikt, als daß dieser Kultus und gar die Vorstellungen von den höheren Mächten überhaupt ihren eigentlichen Ursprung in jenen Interessen und Wünschen haben und ihre fortwährende Herrschaft ihnen verdanken sollten. Bender selbst weiß doch (a. a. O., S. 41 f.) auch davon zu reden, wie die Erfahrung, die man mit dem „naturgesetzlich notwendigen" Appell an höhere Hilfe mache, zu einem Bewußtsein davon führe, daß dieser Versuch die eigene Kraft zu ergänzen ein erfolgloser, rein illusorischer sei, ja er bemerkt, diese skeptische Ansicht sei in allen Religionen zu allen Zeiten vertreten worden, und daß sie gelegentlich ganze Massen ergreife, beweise z. B. der älteste Buddhismus. Eben dies aber, daß jene Erfahrung einen solchen Erfolg bei den Naturvölkern im großen thatsächlich nirgends, ja auch bei den Buddhisten nur zeitweise gehabt hat, wäre unbegreiflich, falls die Religion nur diejenigen Wurzeln hätte, bei deren Annahme die genannten Gelehrten so leicht sich beruhigen. Jene Erfahrung müßte in Ermangelung anderer Faktoren des religiösen Glaubens auch keineswegs dahin führen, daß die an der höheren Hilfe Verzweifelnden so, wie Bender von den Buddhisten sagt, ihre Lust am Leben bis zur völligen Ertötung derselben einschränkten, — woraus man doch eine immer neue Umkehr zu jenem erfolglosen, opferreichen Glauben erklären möchte; sondern es käme nur darauf an, daß sie einmal, auf die teure eingebildete Hilfe verzichtend und mit ihren gewöhnlichen Mitteln sich selbst helfend, abwarten würden, ob der gewöhnliche Naturlauf mit seinem Sonnenschein und Regen und seinen für sie günstigen und ungünstigen Vorgängen sie nicht auch so werde weiter leben und Nahrung gewinnen lassen. Man sollte denken, dazu hätte z. B. der amerikanische Wilde Phlegma genug, oder der Neger, der leichten Mutes den erfolglos verehrten Fetisch mit einem andern vertauscht, könnte es mindestens ebenso leicht auch einmal ganz ohne solche trügerische Produkte seiner

Digitized by Google

eigenen Wünsche versuchen. Die gebildeten Griechen hat endlich der Epikureismus dessen belehrt, daß den Menschen gerade das vermeintliche Eingreifen der Götter, bei denen sie Hilfe suchen, vielmehr am ärgsten ihre Gemütsruhe bedrohe: wie kann man, wenn man bei jener Theorie sich beruhigen will, es erklären, daß die Menschheit nicht schon längst vorher und in viel weiteren Kreisen durch die Erfahrung so klug geworden ist? In der That ist für das Geheimnis, welches der Ursprung der Religion für uns hat, ganz besonders bedeutsam und zugleich für eine teilnehmende christliche Betrachtung ganz besonders ergreifend und erschütternd die geheimnisvoll dunkle Gewalt, welche sie über die Menschen besitzt und behauptet, für deren bloßes Phantasiegebilde man sie halten möchte, und mit welcher sie ihnen Lasten, Kämpfe und Qualen auferlegt, während sie ihnen Genuß, Sieg und Glück schaffen sollte. Von dieser Wirklichkeit erhält man freilich in jenen Theorieen nur ein höchst schwaches, blasses Bild.

Sind nun jener „Kausalitätsdrang“ und die Schlüsse auf eine letzte Ursache bei aller Bedeutung, die sie für die religiöse Vorstellung und Überzeugung haben, doch weitaus unzureichend, die Allgemeinheit, Bestimmtheit und Festigkeit dieser Überzeugung und ihre Macht im Leben zu erklären, und vermögen wir diese auch aus jenen praktischen Bedürfnissen und dem Wunsch, eine Hilfe für sie zu gewinnen, keineswegs wirklich zu deduzieren, so kann auch nicht etwa die eine Erklärung in Verbindung mit der andern das, was den andern fehlt, ersetzen. Namentlich würden beim Naturmenschen, wenn ihn zwar jene Bedürfnisse und Wünsche zu seinen Göttern trieben, jene schweren Opfer und jene Enttäuschungen aber hiergegen sich geltend machten und ihn lieber ohne derartige Götter seine eigene Kraft üben, sein eigenes Glück versuchen ließen, die Antriebe seines denkenden Geistes gewiß nicht ausreichen, ihn dennoch beim Dienste derselben festzuhalten.

So stehen wir denn schließlich bei der Frage, ob wir, wenn wir die Religion auf praktische Lebensbewegungen, Triebe u. s. w. zurückzuführen haben, statt des Versuchs, sie auf die bezeichnete Weise indirekt aus Naturtrieben oder, kurz gesagt, dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb und seinem Konflikt mit der uns umgebenden

Digitized by Google

Natur herzuleiten, nicht vielmehr anerkennen müssen, daß hier irgendwie eine direkte Beziehung zu Gott in Gefühl und Trieb bei den Menschen wirksam sei. Haben wir nicht, wenn diese etwas Geheimnisvolles für uns bleibt, eben auch das Geheimnisvolle, ja das „Mystische“ anzuerkennen, anstatt bei flachen, scheinbar verständigen Deutungen uns zu beruhigen, die doch kein Verständnis der wirklichen inneren Vorgänge bringen? Führt nicht die Erklärung dieser Vorgänge wirklich und notwendig auf etwas zurück, was eben nicht weiter erklärbar und analysierbar ist?

Zuvor indessen haben wir noch die bedeutsame Modifikation ins Auge zu fassen, welche jene indirekte Herleitung der Religion neuestens bei F. A. B. Nitzsch in seinem „Lehrbuch der evangelischen Dogmatik“ erfahren hat. Sie mag uns dann vollends zu jener Frage hinüberführen.

Wir bemerkten oben (S. 243), daß der zuerst von Kant behauptete Zusammenhang des religiösen Glaubens mit dem sittlichen Selbstbewußtsein für die Entstehung der Religion auf ihren niedersten Stufen nicht geltend gemacht werden könnte, weil ja dort gerade das sittliche Bewußtsein, das Bewußtsein einer höheren, unbedingten Aufgabe, einer Bestimmung zum sittlichen Guten u. s. w. noch nicht entwickelt sei. Nur ein natürlicher Selbsterhaltungstrieb oder ein Trieb, das eigene natürliche Leben der es bedingenden und bedrohenden übrigen Natur gegenüber zu behaupten, hat dort nach den weiter von uns vorgeführten Theorieen zur Annahme höherer Wesen und zu ihrem Dienste hingetrieben. Dagegen bestimmt nun Nitzsch (a. a. O. S. 99) das „praktische Interesse“, in welchem auch schon dort die Wurzel der Religion liege, dahin: es sei das „Interesse an der Befriedigung des aus der hohen Bestimmung des Menschen als geistigen und sittlichen Wesens entspringenden persönlichen Lebenstriebes und Heilsbedürfnisses“. Er sieht so auch besonders in der religiösen Erhebung zu einer als überweltlich vorgestellten Macht nicht, wie wir bei jenen Theorieen annehmen müssen, die Erhebung eines doch ganz im eigenen natürlichen Dasein befangenen Subjekts zu Wesen, die bei ihrer Stellung über den natürlichen Dingen doch selbst ganz nur schlechten Naturcharakter

Digitized by Google

haben, sondern er meint schon hier eine „Art inneren Freiheitsbewußtseins“ und hiermit eine gewisse sittliche Schätzung der menschlichen Persönlichkeit zu erkennen (a. a. O. S. 97). Jene Einwendung Kaftans, daß es ein Widerspruch sei, von einem unbewußt wirkenden Bewußtsein zu reden (oben S. 247), trifft ihn darum doch nicht, — wie denn ihr gegenüber überhaupt gefragt werden darf, wer denn je wirklich so geredet habe. Denn so weit Nitzsch schon dort sittliche Regungen und in ihnen die Wurzel der Religion findet und obgleich er jenen Ausdruck „Art inneren Freiheitsbewußtseins“ dabei sich erlaubt, meint er doch nach allen seinen anderen Äußerungen nicht ein eigentliches Bewußtsein des Sittlichen, der persönlichen, sittlichen Würde und Bestimmung u. s. w. Was er dort schon findet, ist vielmehr nur Trieb, Gefühl, Ahnung. Der Mensch, sagt er, fühle sich getrieben von einer inneren geistigen Macht, welche ihn ahnen lasse, daß es ein höheres, von den Hemmungen der Naturgewalten unberührtes Gebiet gebe; hier sei der Selbsterhaltungstrieb, auf welchem die Religion beruhe, auch schon beim Naturmenschen der Trieb ethischer Selbstbehauptung; schon der Naturmensch folge einem sittlichen Antrieb, während freilich jener Trieb ethisch im engeren Sinn erst in der christlichen Religion sei, wo die wahre Freiheit als Überwindung der Natur in der eigenen Brust oder als Herrschaft über die Selbstsucht erkannt werde. Vermöge jenes sittlichen Triebes also erhebt sich nach Nitzsch der Mensch zur Annahme und zum Kultus einer über der Naturwelt stehenden Gottheit, um in der Gemeinschaft mit ihr so sich zu behaupten.

Nitzschs Ableitung der Religion unterscheidet sich so sehr wesentlich — wohl mehr, als er selbst bemerkt — von der zuvor von uns erörterten indirekten Herleitung derselben. Und wer mit der christlichen Überzeugung oder mit Kants praktischer Philosophie die unbedingte Geltung des Sittlichen anerkennt, muß ja wirklich im sittlichen Trieb eine feste, unerschütterliche Grundlage für die Hoffnung und den Glauben finden, daß dem persönlichen Geiste Freiheit und Macht der Natur gegenüber verliehen und seine Selbstbehauptung und der Erfolg seines sittlichen Wirkens inmitten der Natur gesichert sei; es ist das eine Festigkeit und Sicherheit, wie

Digitized by Google

sie der bloße natürliche Selbsterhaltungstrieb nicht mit sich bringen kann.

Zunächst jedoch erscheint, wenn man so von einem unwillkürlich sich regenden sittlichen Gefühl ausgeht und erst von hier aus die Annahme höherer Wesen erklären will, immer noch fraglich, ob das Bedürfnis jener Sicherstellung des Subjekts und seines persönlichen Lebens und Wirkens notwendig auch die Vorstellung höherer göttlicher Personen erzeugen müsse, die hierfür zugunsten des Menschen thätig seien und Dienst vonseiten des Menschen fordern. Wir könnten auch hier noch fragen: warum bleibt der Mensch, welcher in der Kraft jenes Triebes, obgleich noch ohne jedes klare Bewußtsein desselben, der Natur gegenübertritt, nicht einfach bei der guten Zuversicht stehen, daß die Naturzusammenhänge selbst ihm trotz aller Hemmnisse doch noch Raum bieten werden? warum giebt ihm jene Kraft nicht auch schon Zuversicht genug zur eigenen Machtausrüstung und Klugheit für die drohenden Kämpfe? wir müßten auch hier wieder fragen: warum nimmt er statt dessen Götter an und hält am Dienst von Göttern fest, die ihm oft viel bitterere Opfer auferlegen und Täuschungen und innere Schmerzen bereiten als der Kampf mit den wirklichen Naturmächten?

Die Hauptfrage aber ist nun hier für uns — und wir kommen hiermit auf die oben aufgestellte Frage zurück: müssen und dürfen wir denn, wenn wir einmal zur Anerkennung höherer Triebe und Gefühle bei dem ihrer Bedeutung noch nicht bewußten, vielmehr mit seinem Bewußtsein und bewußten Streben noch ganz im Sinnlichen befangenen Naturmenschen uns berechtigt, ja genötigt finden, einen sittlichen Selbstbehauptungstrieb, ein Gefühl eigenen sittlichen Wertes, ein Ahnen eigener, höherer, sittlicher Bestimmung, oder wie man das sonst nennen mag, rein für sich, noch abgesehen von einer Beziehung aufs Göttliche, zum Ausgangspunkt nehmen? Haben wir wirklich erst mittelbar von hier aus den Übergang zu einem Göttlichen zu suchen? In der fortschreitenden höheren Entwickelung des Menschen tritt ja doch da, wo seinem Bewußtsein das Sittliche als solches kund und offenbar wird, nicht etwa das Bewußtsein von einer höheren Bestimmung des sittlichen Subjekts und seinem hiermit gegebenen Anspruch auf Existenz für sich

auf, sodaß die weiteren Momente des Sittlichen und Religiösen erst daraus flössen, sondern unmittelbar mit jenem Bewußtsein höherer Bestimmung erheben sich für den Menschen die an ihn sich richtenden sittlichen Forderungen und unmittelbar mit unbedingten Forderungen die Vorstellung von Göttern, welche sie stellen, darüber wachen, dem ihnen dienenden Menschen Schutz und Hilfe gewähren, über den ihnen Widerstrebenden und Feindseligen das Verderben bringen. Auch erscheinen so die Götter nie etwa zunächst nur als Mächte, von welchen man Hilfe haben möchte und erwarten dürfte, sondern von vornherein als solche, die von sich aus Ansprüche an den Menschen erheben. Mit Bezug auf seine eigene Religion wird ein Christ vollends dagegen sich zu verwahren und nicht bloß auf sein eigenes frommes Bewußtsein, sondern vor allem auch auf die neutestamentliche Aussage [1]) dagegen sich zu berufen haben, daß zunächst der Wert und die Bestimmung seiner eigenen Persönlichkeit und im Zusammenhang hiermit erst ein hilfreicher, liebender Gott für ihn feststehe. In dem höheren Zug oder Zug nach oben, welchen er erfährt, erkennt er vielmehr unmittelbar auch schon den Zug zu Gott und findet sich, indem er ihm folgt, mit Gott in Berührung. Und gerne wird er Analogieen nachgehen, welche für die Vorgänge der wahren christlichen Religiosität auch schon in der allgemeinen Beziehung zwischen Gott und der Menschheit sich darbieten. Nichts soll hiermit dagegen gesagt sein, daß es, wie wir gerade auf dem Boden unserer christlichen Kirche jetzt weithin wahrnehmen, ein sittliches Bewußtsein und Leben geben kann, welches von der Beziehung auf Gott sich ablösen möchte; nichts dagegen, daß dann doch ein solches sittliches Bewußtsein gerade von sich auch wieder zum Glauben an einen Gott und Rufen nach einem Gott geführt werden kann und soll, der die sittlichen Normen setzt und über ihnen wacht. Daß aber ursprünglich in der Entstehung der Religionen ein sogenannter rein sittlicher Trieb und zwar bestimmter jener zur sittlichen Persönlichkeit gehörige Selbsterhaltungstrieb wirke und erst ein durch ihn entstandenes Hilfsbedürfnis zu höheren, göttlichen Wesen hintreibe, das entspricht weder einer echt christlichen

1) Vgl. zu diesen in unserer Zeitschrift 1888, S. 96 ff.

Digitized by Google

inneren Erfahrung, noch irgendwelchen geschichtlichen Zeugnissen. Übrigens scheint auch hier für Nitzsch selbst das, was er erst so auseinanderhält, dann doch in eins zusammenzufließen. Wenigstens bezeichnet er (S. 99) jene Ahnung des Menschen von seiner Stellung zur Natur, wozu eine innere geistige Macht ihn treibe, schon als Ahnung von einem „höheren Gebiet“ überhaupt, einem Gebiete des Geistes und der Freiheit, und reiht daran unmittelbar die Aussage, daß so der menschliche Geist zur Selbstbeziehung auf die weltbeherrschende Gottheit und zur Lebensgemeinschaft mit Gott sich erhebe. Bestimmter freilich setzt er doch wieder (vgl. auch S. 112) den religiösen Trieb darein, daß er bei einer übernatürlichen Macht für sich selbst Hilfe oder Heil suche.

Suchen demnach wir die Religion, die so tief im menschlichen Wesen wurzelt, aus einem mit diesem gesetzten unmittelbaren Trieb oder Zug zum Göttlichen hin oder einem Ahnen oder geheimnisvollen Innewerden der Beziehung zu einem solchen herzuleiten, so werden wir bei einem Geheimnisvollen hier immer stehen bleiben müssen, werden dieses aber doch näher noch bestimmen und darlegen können.

Wir haben hier jedenfalls mit einem Affiziertsein oder Erregtsein der menschlichen Persönlichkeit in ihrem innersten Leben und Lebensbestande zu thun, welches, wenn auch nur erst sehr unklar, ins Bewußtsein tritt, ja unabweisbar sich vor dasselbe drängt. Es handelt sich um ein Fühlen, wenn auch jenes Erregtsein durch Vorstellungen, welche einem nahegebracht werden, bedingt ist und selbst wieder zum Ausgestalten und Festhalten gewisser Vorstellungen führt, und wenn auch noch nicht irgendwelches Fühlen für sich, sondern erst die praktische Hingabe an das im Gefühl Vernommene und die Durchdringung des eigenen Strebens, Wollens und Lebens hierdurch wirkliche Religion wird und ist. Man könnte fragen, ob wir die tiefste und mächtigste innere Bewegung, auf die wir zurückgehen müssen, nicht vielmehr als Trieb zu bezeichnen haben. Aber Triebe werden doch im persönlichen, selbstbewußten Leben nur wirksam, sofern sie sich fühlbar machen; und wenn wir von einem religiösen Trieb reden, werden wir von ihm sagen müssen, daß er auch selbst erst rege werde durch Eindrücke, welche gefühlt werden.

Digitized by Google

Es führt uns dies auf die Schleiermachersche Auffassung der Religion als Gefühles schlechthiniger Abhängigkeit. Eben nach ihr ist uns ja Gott „im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise gegeben“ [1]); wir sind uns hier unserer selbst als schlechthin abhängig und hiermit als in Beziehung mit Gott bewußt. Dennoch können wir sie weder überhaupt, noch insbesondere auch im Hinblick auf jene niedrigsten Religionsformen genügend finden als Ausdruck und Erklärung für die wirklichen religiösen Vorgänge.

Denn fürs erste finden wir bei Schleiermacher und bei den vielen, die an ihn sich angeschlossen haben, trotz des steten Hinweises aufs Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein doch keine genügende, klare und eingehende Antwort auf die Frage, wie dieses in der Wirklichkeit zustande komme, erregt werde, sich ursprünglich kund gebe. Indem hier Gott bezeichnet wird als das „Woher“ unseres ganzen empfänglichen und selbstthätigen Daseins, wie dieses Woher mit gesetzt sei in unserem Selbstbewußtsein, in welchem wir der Welt gegenüber zugleich einer relativen Abhängigkeit und relativen Selbstthätigkeit uns bewußt seien, und indem jenes Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit mit Bezug darauf ausgesagt wird, daß wir eben auch unsere ganze Selbstthätigkeit anderswoher haben, so könnte man etwa daran denken, daß hier ein Trieb der Intelligenz, die dem menschlichen Geist sich aufdrängende Kategorie der Kausalität, der „Kausalitätsdrang“ oder wie man es sonst heißen mag, sich geltend mache, daß nämlich entweder dieser Trieb die Vorstellung von einem solchen „Woher“ erzeuge und sie dann auch einen Eindruck aufs Gefühl mache, oder daß schon unmittelbar mit dem Trieb jenes Gefühl sich rege. Gewiß aber entspricht diese Deutung nicht dem Sinne Schleiermachers, — nicht in ihrer zweiten Fassung und vollends nicht in der ersteren. Wie und wo jedoch soll dann wirklich für den Menschen und namentlich auch schon für den sogenannten Naturmenschen im Gange seines Vorstellens, Fühlens, Begehrens und zwar in dem von Schleiermacher behaupteten Zusammenhange mit dem Weltbewußtsein jenes Gefühl oder unmittelbare Bewußtsein eintreten? In seinen „Reden über die

1) Der christliche Glaube, § 4.

Digitized by Google

Religion", wo Schleiermacher bekanntlich die Idee Gottes und die Idee des Universums noch nicht so bestimmt, wie später, auseinander gehalten hat, sucht er einmal (in der zweiten Rede) den Moment zu fixieren, wo für uns unser Sein im ganzen, in welchem wir durch unsere Sinne seien, und unser Fürsichsein, welches für uns in der Einheit des Selbstbewußtseins statt habe, sich unmittelbar zusammenschließe, — wo Sinn und Gegenstand für uns noch ineinander geflossen sei, — wo das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern erfolge, — wo wir „unmittelbar am Busen der unendlichen Welt liegen" u. s. w.; so beschaffen, sagt er, sei die Empfängnis jedes ursprünglichen Momentes in unserem Leben, und aus solcher erwachse auch jede religiöse Erregung; sie sei übrigens nicht einmal ein Moment: denn der gemeinte Moment sei kaum in der Zeit, so sehr eile er vorüber, und er könne kaum beschrieben werden, so wenig sei er eigentlich für uns da; man müsse, wie er in denselben Reden sagt, die himmlischen Funken, welche bei der Berührung einer heiligen Seele durchs Universum entstehen, belauschen in dem unbegreiflichen Augenblick ihrer Entstehung. Aber diese Auseinandersetzungen oder ihnen ähnliche kehren später nicht bei ihm wieder, weder in seinen theologischen Erörterungen, noch in seinen philosophischen Aussagen über das Absolute. Er gestaltet sie nicht etwa um mit Bezug auf seine bestimmtere Auffassung Gottes als der über den Gegensätzen stehenden Identität. Er setzt auch nicht weiter auseinander, wie das in jener Berührung eintretende Gefühl wesentlich Abhängigkeitsgefühl und zwar Gefühl absoluter Abhängigkeit werde. Er hat ferner nie den Blick auf jene niedersten Religionsstufen gerichtet und darüber sich geäußert, wiefern wohl schon bei den rohesten Naturvölkern eben derselbe innere Vorgang ganz ohne wirkliches Bewußtsein sich vollziehe und geltend mache, in dessen Betrachtung er dort die modernen „gebildeten" Religionsverächter einzuführen versucht hat. Und was wir in dieser Beziehung bei ihm vermissen, wird man auch bei denjenigen Theologen nicht geleistet finden, welche die Religion mit ihm einfach als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit erklärt haben möchten.

Fürs zweite ist gegen diese Erklärung längst die Frage erhoben

Digitized by Google

worden, ob das, was in jeder Religion gefühlt werde, wirklich als schlechthinige Abhängigkeit bezeichnet werden dürfe, und dieselbe drängt sich nun insbesondere schon bei denjenigen Religionen auf, von denen wir bisher sprachen. Auf der einen Seite nämlich ist ja doch hier das Unbedingte und Allumfassende einer göttlichen Macht gerade noch nicht zum Bewußtsein gekommen; man dürfte demnach die Religion hier wenigstens nicht ein Bewußtsein solcher Abhängigkeit nennen, sondern müßte von einem Gefühle reden, welches weiter reiche als das auf ihm ruhende Bewußtsein und die daraus erwachsende Vorstellung. Anderseits müssen wir daran erinnern, daß der Ausdruck Abhängigkeit zu unbestimmt und zu wenig charakteristisch ist für das, was schon dort überall gefühlt und vorgestellt wird. Denn während den göttlichen Wesen dort eine Macht von sehr verschiedenem Maß und Umfang beigelegt wird, werden sie immer und überall nicht bloß als Mächte vorgestellt und empfunden, sondern, wie wir längst bemerkten, wesentlich als persönliche Mächte, die mit ihrem Begehren und Wollen an den Menschen sich richten, Ansprüche an ihn erheben, je nach seinem Verhalten hierzu ihre Macht ihn verspüren lassen. Ja alles religiöse Empfinden und Vorstellen ist gerade hierdurch bestimmt, und erst mit einem hierdurch bestimmten praktischen Verhalten der religiösen Subjekte und Gemeinschaften ist wirkliche Religion ins Dasein getreten.

Bei der Frage nach dem Ursprung der Religion werden wir also eben davon auszugehen haben, daß überall, auch schon auf den niedersten Stufen, der Mensch sich in einer Beziehung zu Mächten und Abhängigkeit von Mächten findet, die, während ihr Machtumfang über den der wirklichen Sinnesobjekte hinausreicht, ihm wollend, fordernd, verheißend, drohend gegenübertreten. Das Geheimnisvolle der Religion besteht wesentlich darin, daß ein Gefühl hiervon unwillkürlich sich ihm aufdrängt. Die Gewalt, welche sie über ihn hat und fort und fort behauptet, ruht darauf, daß er nicht bloß solche Mächte für sein eigenes Fortkommen und Wohlsein innerhalb der natürlichen Welt oder, wie man es abstrakter ausdrücken mag, für seine Selbstbehauptung, oder, nach einem modernen Lieblingsausdrück, für seinen Kampf ums Dasein nötig zu haben vermeint, sondern wesentlich darauf, daß er ein Gefühl hat,

Digitized by Google

er werde von ihnen nicht losgelassen, auch wenn er von ihnen lassen und ganz nur auf sich stehen möchte. So erst können wir jene Gewalt begreifen und alles, was der Mensch von jenen Mächten sich gefallen und auflegen läßt.

Wer den religiösen, christlichen Glauben an einen wirklichen Gott und an eine ursprüngliche und bleibende, in unserem Wesen liegende, von diesem Gott selbst gesetzte und fortwährend durch ihn gewirkte Beziehung zu ihm nicht teilt, der möge wenigstens auf eine oberflächliche Erklärung jenes geheimnisvollen religiösen Gefühles und Triebes aus der Macht des Selbstbehauptungstriebes, die er doch selbst nicht weiter zu erklären vermag, verzichten und wenigstens das Geheimnisvolle des Vorganges anerkennen; er mag es dann immerhin mit anderen Regungen und Erzeugnissen des tiefsten, aber noch dunkeln Seelengrundes als Etwas darzustellen versuchen, was auf einer höheren Entwickelungsstufe der Menschheit vor dem Lichte eines hellen Bewußtseins und klaren kritischen Erkennens doch einst wie ein bloßes schattenhaftes Gebilde schwinden müsse.

Im Lichte der christlichen Offenbarung und des evangelischen Glaubens aber können wir nur an derjenigen Deutung festhalten, auf welche wir schon bisher hingeführt worden sind. Wem jene mit ihren Zeugnissen von Gott, dem göttlichen Willen, der Gegenwart Gottes in Christo u. s. w. Gegenstand fester frommer Überzeugung geworden ist und wer die letzten Gründe dieser seiner Überzeugung mit klarem Auge und mit scharfem Blick auf alle hierbei zu überwindenden Einwendungen und auf alle hierfür mitwirkende und doch noch nicht durchschlagende und genügende Motive und Gründe prüft, der wird seinen Glauben an Gott und die heilige Liebe Gottes gewiß nicht wesentlich auf den logischen Zusammenhang gründen, in welchem dieser Gedanke mit dem Inhalt und den Ergebnissen eines anderweitigen, nicht religiösen Wissens stehe; er wird auch sicherlich dagegen sich verwahren, daß, was ihn eigentlich zum Glauben bestimme, sein eigenes Bedürfnis und sein Wunsch sei, allseitige Lebensförderung und Beseligung von einem solchen höchsten Wesen und in der Gemeinschaft mit ihm zu gewinnen. Wesentlich darauf vielmehr wird er sein Gläubigwerden

Digitized by Google

zurückführen, daß die Offenbarung Gottes in Christo, indem sie mit ihren objektiven Zeugnissen ihm gegenübertrat, ihn in seinem Innersten berührt und ein inneres Zeugnis für sich erweckt, — daß, wie Jesus es ausdrücke, der Vater ihn zum Sohne gezogen — daß, wie Paulus von sich sage, Christus selbst ihn ergriffen habe [1]). Wesentlich durch das wird er dann auch fort und fort in seinem religiösen Glauben erhalten und weiter gefestigt werden, was er im Festhalten an jener Offenbarung und in der Hingabe an jenen Gott und Heiland fort und fort innerlich erlebt und erfährt. Und eben von hier aus, ja in Analogie hiermit wird er nun, wie wir schon oben (S. 260) andeuteten, auch die Macht, womit in der ganzen Menschheit die religiöse Vorstellung sich geltend macht und behauptet, verstehen dürfen und müssen. So mangelhaft, ja verkehrt er hier den Inhalt dieser Vorstellung findet, so wenig er ohne die Offenbarung der Liebe Gottes im Sohn seiner Liebe die Erfüllung der Gottesidee mit ihrem wahren Inhalt möglich sieht und so sehr ihm in den unerlösten Menschen jener geheimnisvolle innere Sinn und Trieb gebunden erscheinen muß: er sieht doch auch in dem gebrochenen und getrübten Lichte, welches hier scheint, noch Strahlen von oben; er sieht in den weltlichen Dingen und Vorgängen, welche wir jetzt für Schöpfungen und Zeugnisse unseres in Christus geoffenbarten Gottes erkennen, mit dem Apostel Paulus (Röm. 1, 20, vgl. oben S. 214) Kundgebungen, welche doch auch schon den Heiden das Göttliche vors Auge ihres für die Beziehung auf Gott geschaffenen Geistes stellen; er sieht auch in jener Gebundenheit doch immer schon und immer noch jene geheimnisvolle Grundbeziehung zu Gott wirken, zu deren wahrem Ziel nur jene erlösende Offenbarung mit ihren inneren Wirkungen führt; er erkennt dieselbe bei Heiden hin und wieder auch noch in einem gewissen kindlich pietätsvollen und freudigen Zug zum Göttlichen hin, den man keineswegs bloß egoistisch zu deuten berechtigt ist, und er sieht sie besonders da, wo sie über den Menschen selbst und seine eigenen Neigungen übermächtig sich zeigt und ihn, der von Gott

---

1) Joh. 6, 45. Phil. 3, 12; vgl. in unserer Zeitschrift 1888, 1. Hft. a. a. O.

Digitized by Google

lassen möchte, in Angst vor dem Göttlichen und bangem Ringen um göttliche Gunst gebannt hält.

In der heiligen Schrift verweist uns auf ein solches inneres Berührtsein durchs Göttliche, wie es auch bei Heiden statt habe und auch bei ihnen Religion möglich mache und erzeuge, namentlich das bekannte tiefsinnige Wort des Heidenapostels von einem Leben, Sichbewegen und Sein in Gott (Apg. 17, 28). Es meint unstreitig Einflüsse und Eindrücke der unser ganzes Leben bedingenden und tragenden Gottheit, die innerlich empfunden werden und dazu anregen und treiben, nach diesem Gott zu suchen und zu „tasten". Und er bezieht dieses innere Erleben zurück auf eine innere Verwandtschaft des Menschen mit Gott, von der auch schon griechische Dichter zu sagen wußten. Unverkennbar ist eine Analogie zwischen den hier gemeinten inneren Regungen und denjenigen, welche beim Werden des Glaubens und im fortwährenden inneren Leben und Erleben vor sich gehen und auf welche wir die neutestamentlichen Aussagen von Gezogenwerden durch Gott, vom Sein und Leben in Christo, vom Zeugnis des Geistes u. s. w. zu beziehen haben, so wenig auch beide jemals einander gleichgesetzt werden dürfen. Unter den neueren Theologen hat insbesondere J. T. Beck, dem niemand eine falsche Zusammenstellung der christlichen Offenbarungsreligion mit „natürlichen" Religionen oder einer „Naturreligion" Schuld geben wird, den Ursprung der Religion überhaupt, wie dann vollends der christlichen, vor allem auf ein „göttliches Innenzeugnis", etwas „der Menschennatur Anerschaffenes oder Einorganisiertes, unmittelbar und unwillkürlich Gegebenes", zurückgeführt [1]). In unserem Sinne wird auch zu verstehen sein, was M. Kähler, die „Urgestalt der Religion" untersuchend, von eigenartigen Eindrücken sagt, welche mit den Regungen des Gottesbewußtseins in den inneren Haushalt eintreten, um hier weiter angeeignet zu werden, und welche eine solche Macht haben und sich dem Gesamtgefühl so zustimmend erweisen, daß man ihrem Inhalte Gewißheit und Wert genug beimesse, um ihm die gleiche oder höhere Bedeutung als den sinnlich vermittelten Eindrücken zu-

1) Beck. Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, Bd. I, S. 186 f.

Digitized by Google

zugestehen [1]). Unter den neueren Philosophen haben wir Ulrici mit seiner Schrift „Gott und der Mensch, I. Leib und Seele" hier anzuführen, wenn wir auch den Einzelausführungen, die er dabei zu geben wagt, nicht folgen können und wenn wir auch in seiner Auffassung des religiösen Gefühls als Gefühles der Abhängigkeit ähnlich wie in der Schleiermacherschen den Blick auf die immer damit verbundenen Ansprüche der Gottheit an uns vermissen. Er nimmt eine Affektion der Seele an, welche hervorgebracht werde durch eine beständige, anregende Einwirkung des schaffenden und erhaltenden Gottes selbst, dessen schöpferische Kraft in die durch ihn entstandene und bestehende Welt fortwährend einstrahlt; im Selbstgefühl der Seele, d. h. in ihrem Gefühl von ihrem eigenen Sein und Leben findet er das hiermit erregte Gefühl des Göttlichen involviert; er trägt sogar kein Bedenken, die Weise, wie hier das Dasein Gottes sich kundgebe, mit derjenigen zu vergleichen, wie in der Sinnesempfindung das Dasein äußerer Gegenstände der Seele kund werde.

Für uns fällt gegenüber den zuvor erörterten Theorieen vom Ursprung der Religion aller Nachdruck darauf, daß, so mancherlei Faktoren und Motive auch fördernd und bedingend dabei mitwirken, doch die eigentümliche Macht, welche die religiöse Vorstellung in den Subjekten und über sie gewinnt, erst aus einem Eindruck erklärt werden könne, dessen das Subjekt unter jenen Bedingungen unmittelbar inne wird, und daß wir als Christen in diesem Eindruck und der mit ihm unwillkürlich eintretenden innern Regung in Wahrheit eine Wirkung Gottes selbst zu erkennen haben. Jene Bedingungen hat allerdings auch Ulrici an der angeführten Stelle zu wenig beachtet. Vor allem wiederholen wir hier, daß, wie die Erfahrung überall zeigt und wie es auch den Gesetzen unserer geistigen Entwickelung überhaupt entspricht, jene Regung in den Subjekten nur entsteht, indem jene Vorstellung, schon irgendwie gestaltet, durch anderer Vermittelung an ihr Bewußtsein herantritt, sowie ja für dieses auch der ganze übrige geistige Inhalt, für dessen Aufnahme es angelegt ist, ohne eine derartige Vermittelung

---

1) Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, S. 122.

Digitized by Google

dennoch verschlossen bleibt. Und zu jener Grundregung, der auch ein Widerstrebender nicht entgeht, kommen nun allerdings diejenigen eudämonistischen, egoistischen, praktischen Antriebe, in welchen man, wie wir oben sahen, die Grundwurzel der Religion hat finden wollen. Dafür können sie, wie wir sahen, nicht gelten; und wenn die Religion nicht noch tieferen Grund hätte, so könnte auch das stärkste egoistische Interesse, das lebhafteste Gefühl einer Hilfe, die der Mensch der Natur gegenüber bedarf, und das dringendste Begehren danach der Religion nicht denjenigen Bestand sichern, den sie thatsächlich in der Menschheit behauptet, obgleich ihretwegen anderseits so viele eigene Interessen beiseite gesetzt, so viele Opfer gebracht, so viele Hoffnungstäuschungen ertragen werden müssen. Wohl aber dienen diese Gefühle und Antriebe dazu, jenen innern Zug zur Wirksamkeit kommen zu lassen, ihn in Menschen, welche das natürliche, sinnliche Leben gebannt hält, gerade unter den Erfahrungen dieses Lebens immer wieder wachzurufen, die Menschen, welche mit dem eigenen Dichten und Trachten von dem geahnten Gotte weg ganz nur diesem Leben sich zuwenden möchten, durch die hier sich ihnen aufdrängenden Bedürfnisse und Kämpfe wieder auf jenen hinzuweisen. Auch hierfür findet ja der Christ eine Analogie in seiner eigenen Religiosität: so entschieden er sich's verbitten muß, daß man jene egoistischen Motive für den Grund seines Glaubens ausgebe, so gewiß wird er anerkennen, daß zu dem Gott, der sich ihm in Christus bezeugt und sein Zeugnis ihm in Kraft des Geistes innerlich versiegelt hat, ihn doch so oft erst des eigenen Lebens Not und Kampf neu hintreibe und nach dem Willen Gottes selbst hintreiben solle. Zeller hat in jener früheren Abhandlung (oben S. 245), die er noch als Hegelianer verfaßte und in welcher er die Religion wesentlich aus der denkenden Natur des menschlichen Geistes herleiten wollte, die Erfahrungen und Gefühle von eigener Unmacht und Beschränktheit, unter denen namentlich die Furcht zur Anerkennung von Göttern führe, doch nicht für den inneren Grund der Religion, sondern nur für ein „sollicitierendes Moment und empirische Bedingung ihres Entstehens“ gelten lassen wollen [1]). So

---

1) Vgl. bei Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphilos., Bd. II, S. 280.

Digitized by Google

werden auch wir dieselben richtig bezeichnen, während wir freilich auch dem, was Zeller dort für den eigentlichen „innern“ Grund hält, widersprechen müssen.

Mit jenen tiefsten Regungen, die selbst wesentlich praktischen Charakter tragen, und mit den dazutretenden egoistisch praktischen Motiven verbindet sich dann diejenige, schon unwillkürlich regsame Anlage und Thätigkeit des menschlichen Intellekts oder der theoretischen Vernunft, von den wir zuvor aussagen mußten, daß aus ihr für sich das eigentlich religiöse Verhalten zu den von ihr vorgestellten höheren und höchsten wirksamen und schöpferischen Mächten sich noch nicht erklären ließe und daß sie für sich diesen Vorstellungen auch gar nicht die Festigkeit verleihen könnte, welche sie fürs religiöse Subjekt haben. Nun erlangen sie diese in Kraft der geheimnisvollen, unabweisbaren Eindrücke, welche unter ihnen das Subjekt zu empfinden bekommt. Und wiederum liegt hierin und zugleich in dem mit Bezug auf die Götter gefühlten praktischen Bedürfnis der stärkste Antrieb, auch die objektive Vorstellung von ihnen uud ihrer Beziehung zur Welt und zum menschlichen Leben weiter auszugestalten, wie das in eigentümlicher Verbindung von Phantasie und Denkthätigkeit zu geschehen pflegt. Will man hiernach den innern Vorgang, durch welchen Religion fürs Subjekt zustande kommt, einen komplizierten nennen, so hat er das gemein gerade mit den bedeutsamsten Vorgängen des geistigen, wie auch des psychischen und physischen Lebens, wo verschiedene Faktoren doch in der unmittelbarsten Einheit mit einander zusammenwirken und hieraus unmittelbar ein einheitliches Resultat hervorgeht. Namentlich kommt dem innerlich ergriffenen Geist in der Betrachtung der äußeren Welt und Natur das Göttliche nun auch nach den verschiedenen Seiten, Kräften, Eigenschaften, die er darin wirksam findet, zur Anschauung, — für die religiösen Subjekte schon unwillkürlich und unmittelbar, nicht erst vermöge logischer Explikation, wie wir das eben durch „Schauen“ ausdrücken. Wir erinnern hierbei wieder an jenes paulinische Wort Röm. 1, daß Gott selbst seine Macht und Gottheit zur Anschauung darbiete, während dasselbe Wort dieses Anschauen doch zu einer Thätigkeit des *νοῦς* macht. In der heidnischen Naturreligion wird freilich das Höhere

Digitized by Google

und Übersinnliche das hier zur Darstellung kommt, mit den natürlichen, sinnlichen Größen identifiziert.

So ist Religion ihrem tiefsten Grund und Ursprung nach ein unmittelbares inneres Erregtsein durch das Göttliche, welches den neu in die Menschheit eintretenden Gliedern jedesmal vors Bewußtsein geführt wird und dessen Wirkungen und Kundgebungen in der Natur, Welt, Völkergeschichte u. s. w. den Geist auch nach seiner intellektuellen Seite hin ergreifen und eben vermöge jener inneren Regungen wirklich als solche Kundgebungen aufgenommen und so im Vorstellen und Denken weiter verfolgt werden. Nur aus jenem Erregtsein können wir gerade auch schon auf den niedrigsten Stufen die Macht der Religion im Menschen und über ihn erklären, mag sie auch nur erst die Macht einer dunkeln, von ihm selbst nicht verstandenen, mit wüsten Vorstellungen versetzten Ahnung und eines in seiner Unklarheit unheimlichen Dranges nach praktischer Beziehung zum Göttlichen sein. Eine eigentümliche Bestimmtheit, Tiefe und Kraft gewinnen dann die inneren Regungen und Eindrücke vom Göttlichen da, wo auch das Bewußtsein erwacht ist von höchsten Willensforderungen, die nicht von einer wandelbaren Willkür höherer Wesen ausgehen, sondern ewig und unwandelbar gelten, und von einem Inhalte solcher Forderungen, in welchem auch wir bei aller ihm anhaftenden Beschränktheit und Mangelhaftigkeit doch Grundzüge des wirklichen sittlich Guten erkennen, das uns Christen offenbar geworden ist und in Kraft des Geistes von oben bei uns sich verwirklichen soll, dessen Inhalt ja aber ein Paulus auch schon in heidnische Herzen geschrieben fand (Röm. 2, 14). Manche, welche die Religion als etwas erst Sekundäres erklären zu müssen meinen, nehmen doch wenigstens von den sittlichen Forderungen und Normen noch an, daß man im Gewissen ihrer unmittelbar gewiß werde; eben von diesem Bewußtsein des Sollens aus ergiebt sich ja nach Kant mit einer gewissen Notwendigkeit die Annahme eines Gottes. In der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit aber werden sittliche Forderungen ursprünglich überall als unbedingt gültige uns vorgestellt, indem sie eben vorgestellt werden als von den Göttern stammende, von den Göttern überwachte Ordnungen [1]).

1) So weit (vgl. H. Schultz in unserer Zeitschrift 1883, S. 64) bei

Digitized by Google

Und mit den Geboten, die aufs sittliche Zusammenleben der Menschen und zunächst der Familien- und Volksgenossen sich beziehen, verbinden sich vor allem die Gebote, welche ein bestimmtes direktes Verhalten zu den Göttern selbst vorschreiben. Die Stimmung der religiösen Subjekte wird, je stärker und klarer dieses sittliche Bewußtsein sich geltend macht, um so mehr aus dem dunkeln Gefühl einer fordernden und drohenden Macht oder aus einer unbestimmten ängstlichen Scheu zu einem Gefühle der Ehrfurcht.

Wir Christen aber finden uns fürs Verständnis dieser religiösen und religiös sittlichen Vorgänge in allen den verschiedenen, relativ niedrigeren oder höheren heidnischen Religionen immer wieder verwiesen auf diejenige Bestimmung und Beziehung des Menschen zu Gott, welche im Christentum geoffenbart, erfahren und zu ihrer wahren Verwirklichung gebracht wird, und auf die Art und Weise, wie hier unter den Eindrücken der objektiven Heilsoffenbarung diese Beziehung innerlich zu ihrer wahren Geltung gelangt. Eben diese und in ihr Gott selbst sehen wir schon auf jenen niedrigsten Stufen unter den schwersten Hemmungen wirksam, eben sie in jenen sittlichen Regungen, obgleich das Ergebnis derselben ein so getrübtes bleibt und auch den schon erkannten sittlichen Anforderungen noch so wenig genügt wird und werden kann. Das ist für unsere christliche Betrachtung der heidnischen Menschheit das Schmerzlichste und tief Tragische, daß sie so nicht etwa bloß an Gebilden ihres eigenen Begehrens, Wünschens, Fürchtens sich aufrichtet und abquält, sondern daß sie unter höheren Eindrücken steht, die sie unmittelbar empfindet und deren sie nicht los werden kann, während sie doch, durch andere Mächte gebannt, jene weder in ihrer wahren Bedeutung zu verstehen, noch, so weit sie ihren Inhalt verstanden hat, demselben wahrhaft im eigenen Verhalten zu entsprechen vermag. Eben denjenigen inneren Mittelpunkt der Persönlichkeit aber, in welchem jene vor sich gehen, trifft und erfaßt nun Gottes Offen-

---

sogenannten Naturvölkern gesellige Ordnungen ohne religiöse Beziehung oder Beziehung auf einen göttlichen Willen sich gebildet haben, gelten sie eben auch noch nicht für unbedingte, sondern für wandelbar nach menschlicher Herrscherwillkür.

Digitized by Google

barung in Christo, in der seine Liebe sich erschließt, um selbst jenen Bann zu brechen und die ihr sich Ergebenden zur Kindesgemeinschaft zu erheben. Geheimnisvoll bleiben freilich die inneren Vorgänge, welche hier entscheiden, — geheimnisvoll so auch diejenigen, auf welche wir das Werden der Religion überhaupt zurückführen müssen.

Wer übrigens vor dem Gedanken an solche unmittelbare Eindrücke des Göttlichen oder an ein unmittelbares Innewerden desselben als vor etwas allzu Geheimnisvollem zurückscheut, der wird vor allem sich zu fragen haben, ob nicht doch auch er Derartiges wenigstens fürs sittliche Bewußtsein oder Gewissen in seiner Beziehung auf die unbedingten sittlichen Forderungen oder für das Sollen, abgesehen von einer Beziehung aufs Göttliche als solches, noch annehmen müsse. Es geht freilich bei neueren, bei philosophischen und halbphilosophischen Schriftstellern, bei Juristen (besonders Jhering [1]) und teilweise wohl auch bei Theologen [2]) ein starker Zug dahin, die ethischen Ideeen oder wenigstens ihr erstes Hervortreten gleichfalls aus wesentlich egoistischen Motiven herzuleiten, wie das ja auch längst zuvor schon utilitaristische und eudämonistische englische Moralisten, namentlich ein Bentham, gethan. Das praktische Interesse habe zu Gemeinschaftsinstitutionen für Schutz und Förderung der Gemeinschaft und des gemeinsamen Wohlergehens hingeführt, weil eben jeder im eigenen Interesse sich auf ein ordentliches gliedliches Zusammenleben angewiesen sehe und von einer Störung desselben direkte oder indirekte Gefahren für sich selbst fürchten müsse. So seien Gebote und namentlich Verbote mit gleichfalls ans eigene Interesse sich wendenden Strafandrohungen zur Aufstellung und Ausgestaltung gelangt. Das gleiche Interesse habe dazu geführt, ihnen, damit sie fest stünden, göttlichen Ursprung beizulegen. Aber es wird, ohne daß wir hier auf derartige neue oder alte Ausführungen weiter einzugehen brauchen, wenigstens ein jeder, der den sittlichen Geboten auch seinerseits wirkliche unbedingte Geltung beilegt, bei

1) Zu Jhering, Der Zweck im Rechte, vgl. Lasson in den „Philos. Monatsheften" von Schaarschmidt, 1885, Bd. XXI.

2) Vgl. Kaftan und gegen ihn A. Dorner in unserer Zeitschrift 1883, S. 225 f.

Digitized by Google

folgerichtigem Denken einsehen müssen, daß sie eine solche auf jener Grundlage gerade für einen den Gründen nachdenkenden Menschen nimmermehr gewinnen könnten. Ein solcher dürfte sich vielmehr sagen: eine sittliche Übertretung sei also für ihn nur verwerflich, weil sie entweder direkt ihn selbst durch ihre Folgen und namentlich vermöge der daraufgesetzten Strafe in seinem Wohlsein schädige, oder weil sie die von ihr verletzte, doch auch seinem eigenen Interesse dienende soziale Ordnung zu erschüttern drohe; keines von beiden sei ja aber da, wo ein Verborgenbleiben der Übertretung gesichert sei, zu fürchten [1]). Theologen, welche solchen Deduktionen zustimmen, mögen hiergegen wohl noch weiter fortfahren: sie haben damit nur die ursprüngliche Entstehung der sittlichen Gebote darstellen wollen; weiterhin stelle sich dann für die Menschen und Christen ihr wirklicher Anspruch auf unbedingte Geltung doch noch anders fest. Wie aber das ohne jenes geheimnisvolle, selbsteigene Innewerden beim sittlichen Subjekt geschehen sollte, hat keiner gezeigt. — Im geschichtlichen Werden der Religionen aber tritt nun jedenfalls, wie wir oben bemerkten, das Bewußtsein jener Geltung und das Bewußtsein von den gebietenden Göttern in unmittelbarer Einheit miteinander auf. Ob jenes in einer weiteren Entwickelung des menschlichen Geistes doch auch ohne Gottesbewußtsein sich behaupten könne, ist eine hier nicht weiter zu erörternde Frage: die Erfahrungen der Neuzeit geben keinesfalls schon ein Recht, sie zu bejahen.

Für jenes geheimnisvolle „Unmittelbare", welches wir so für den Ursprung der Religion im Gegensatz gegen die oben besprochene Herleitung derselben aus egoistisch praktischen Interessen, Bedürfnissen und Wünschen statuieren müssen, ist oben besonders J. T. Beck angeführt worden. Auf ein solches sehen wir uns aber auch bei Denkern zurückverwiesen, deren theologischer und philosophischer

1) E. de Pressensé a. a. O., S. 327 f., erinnert hier an den Helden einer Dichtung (Les misérables) von Victor Hugo. Derselbe hört, daß wegen eines von ihm selbst vor langer Zeit begangenen Diebstahls ein verbrecherischer, obskurer Vagabund bestraft werden soll, giebt nun sich selbst an und wird hierdurch eine ganze Stadt, deren Wohlthäter er geworden, beschädigen und kompromittieren: was müßte hierzu jene Theorie vom Ursprung und Zweck sittlicher Gebote sagen?

Digitized by Google

Standpunkt sonst ein ganz anderer ist und welchen eine gefährliche Neigung zu Mystik und Theosophie von niemandem wird vorgeworfen werden. Schon oben wurde Ulrici genannt. In eigentümlicher Weise, mit der wir aber doch wieder bei etwas Unmittelbarem, nicht weiter Deduzierbarem und Analysierbarem anlangen, erklärt sich O. Pfleiderer, während auch er die Herleitung der Religion aus „egoistischem Eudämonismus“ verwirft: im Gegensatz nämlich gegen diese Herleitung sucht er den Ursdrung der Religion „einfach in religiösen Motiven“, meint hiermit eine solche „Stimmung des menschlichen Gemüts“, welche bei aller Naivität doch schon wesentlich die eine entwickeltere Frömmigkeit konstituierenden Gefühle, nämlich Gefühle der Abhängigkeit von einer höheren Macht, Gefühle der ängstlichen Scheu, des Vertrauens, der Verpflichtung u. s. w. in sich enthalte, und erklärt dann, daß hier „die Vernunft als Affekt sich offenbare“ und daß die Vernunft schlechthin, nämlich die allumfassende, weltordnende Vernunft Gottes, des menschlichen Herzens sich bemächtige und im Pietätsaffekt zum gewaltigsten Motiv der menschlichen Brust werde; jenes Schauen Röm. 1, 20 bezeichnet auch er als ein Wahrnehmen mit dem „Vernunftsinn“ [1]). — Bezüglich des Ursprungs unseres Christenglaubens trägt, wie ich schon früher in dieser Zeitschrift bemerkte [2]), auch ein W. Herrmann kein Bedenken, davon zu reden, daß wir, von Christus ergriffen, von seiner geschichtlichen Offenbarung überwältigt, in ihm von Gott berührt werden u. s. w. Wir werden, gerade je tiefer wir diese Offenbarung und ihre inneren Wirkungen auffassen, um so weniger darauf verfallen, jene Offenbarung des liebenden Gottes im fleischgewordenen Sohn seiner Liebe dem, was man seine allgemeine Offenbarung nennt, und jenes „Ergriffensein von Christo“ dem, was in den Herzen tastender und ahnender Heiden sich regt, gleichzusetzen. Aber darum bietet sich doch uns, wenn wir schon in der vorchristlichen, heidnischen Menschheit die allgemeine Verbreitung der Religion und die Macht der religiösen Regungen, Gefühle und Triebe in den Menschen und über die Men-

1) Pfleiderer a. a. O., Bd. II, S. 28 ff.
2) 1888, S. 88.

Digitized by Google

schen wahrnehmen, eine genügende Erklärung hierfür immer nur darin dar, daß diese inneren Vorgänge und die von uns Christen erlebten wenigstens die oben behauptete Verwandtschaft miteinander haben. Ein „Ergriffensein" durchs Göttliche findet auch dort schon statt, wo eine Vorstellung desselben unter den Eindrücken der großen, objektiven Naturerscheinungen, unter den Regungen eines Gewissens höchster sittlicher Anforderungen, unter den Erfahrungen des Völkerlebens und individuellen Lebens an die menschliche Seele herantritt. Und wenn diese Eindrücke im Unterschied von denen der christlichen Offenbarung den Seelen noch nicht das wahre Licht bringen und die Seelen das hier sich offenbarende Göttliche nicht wahrhaft sich anzueignen vermögen und vielmehr selbst ihm widerstreben, so erweist sich da in der Macht, welche die Eindrücke dennoch behaupten, wenigstens auch das immer aufs neue, daß sie keineswegs bloß ein Produkt eigener menschlicher Wünsche, Begehrungen und Einbildungen sind. Auf keinen Fall dürfte einer, der dem christlichen Glauben jenen Ursprung zuerkennt, dennoch inbetreff der vorchristlichen Religionen aus Scheu vor dem Geheimnisvollen oder Mystischen oder Supranaturalen, oder wie man es sonst nennen mag, bei den oben erörterten modernen Erklärungsversuchen sich beruhigen.

Auf etwas nicht weiter Erklärbares, Geheimnisvolles, dessen wir unmittelbar inne werden und was Voraussetzung fürs bewußte Streben und Wollen ist, kommen indessen schließlich doch auch alle jene Erklärungsversuche zurück, freilich ohne ihrerseits dem überhaupt noch weiter nachzufragen. Denn wie erklärt sich denn schließlich jener Drang, sich selbst zu erhalten oder zu behaupten, welcher ihnen zufolge das Gottesbedürfnis und mit ihm den Gottesglauben entstehen ließ und welcher trotz aller Enttäuschungen und Opfer doch den Verzicht auf ein solches Leben nicht zuläßt? Man mag ihn bezeichnen als einen Urtrieb, der zum ursprünglichen Wesen des Menschen, zu seinem Für-sich-sein und seiner Persönlichkeit, gehöre. Aber ist hiermit mehr erklärt, als wenn man für jene religiösen Regungen in der menschlichen Persönlichkeit auf eine mit ihrem ursprünglichen Wesen gesetzte Beziehung zu einem wirklichen Gotte sich beruft und dann zugleich mit dem Selbsterhaltungs- und Selbst-

Digitized by Google

behauptungstriebe ihr auch schon einen ursprünglichen, durch gewisse Bedingungen erregbaren religiösen Trieb beilegt?

Aus dem bisher Ausgeführten ergiebt sich auch die Antwort auf die Frage, ob und wiefern man etwa, so, wie manche wirklich gethan haben [1]), von einem religiösen „Instinkte“ reden dürfe. Wir meinen sonst mit „Instinkt“ natürliche Regungen, vermöge deren ein natürliches Individuum unwillkürlich wahrnimmt, welche unter den ihm sich darbietenden Objekten ihm für seine Selbsterhaltung oder sein natürliches Wohlsein ersprießlich sind — natürliche Triebe, vermöge deren es unwillkürlich dem dafür Ersprießlichen nachgeht und von ihm angezogen wird. Es erhellt, wiefern hiermit jene inneren Regungen des für die Beziehung zu Gott und für ein Leben in Gott bestimmten nud nur dadurch wahrhaft zu befriedigenden und zu beseligenden Menschengeistes verglichen werden können. Aber nicht minder sollte erhellen, wie bedenklich es ist, eine wesentlich aus dem niederen Gebiete des Naturlebens stammende Bezeichnung auf jenes höchste, dem tierischen Leben fremde Gebiet zu übertragen. Auch hat man hiermit nur etwas nicht weiter Erklärbares mit etwas anderem, nicht weiter Erklärbarem zusammengestellt, — eine Zusammenstellung, die freilich doch einen gewissen Sinn und Wert hat. Keinesfalls aber werden wir statt dessen mit Max Müller (a. a. O. S. 424) sagen, daß „der wahre religiöse Instinkt oder Impuls der Druck des Unendlichen sei“.

Auch einer eingehenden Auseinandersetzung darüber wird es hier nicht bedürfen, wiefern man die Religion aus einem angeborenen Gottesbewußtsein ableiten, also von diesem Bewußtsein als von etwas Angeborenem reden darf, oder wiefern ein solcher Ausdruck mindestens unpassend und mißverständlich ist. Ihn geringschätzig abzuthun, ist heutzutage bei manchen Mode geworden, die dann aber mehr Verkehrtes in ihn hineinlegen, als wir irgendeinen seiner Vertreter wirklich in ihn legen sehen.

---

1) Vgl. dazu auch Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 75 ff.

Digitized by Google

IV.

Der erste zeitliche Ursprung der Religion und ihre ursprüngliche Gestaltung.

Von der Entstehung der Religion im allgemeinen haben wir geredet und von den Faktoren, aus welchen dieselbe namentlich auch schon auf den niedrigsten Stufen des religiösen Lebens zu erklären sei. Es ist eine Entstehungsweise, welche immer neu wiederkehrt, wo die Religion weiter sich verbreitet, in neuen Geschlechtern und Individuen neu auflebend.

Wie aber verhielt sich's mit den ersten Anfängen der Religion in der Menschheit überhaupt? Denn einen zeitlichen Anfang hat ja diese jedenfalls gehabt und also mit und in ihr auch die Religion. Reicht jene Erklärung von der Entstehung der Religion auch dort aus, oder haben wir für jenen Anfangspunkt der ganzen Entwickelung einen besonderen Faktor oder wenigstens eine ganz besondere Wirksamkeit der sonst thätigen Faktoren anzunehmen? Und in welcher Gestalt war wohl die Religion schon dort, in den ersten Anfängen ihrer und der allgemein menschlichen Entwickelung, verwirklicht? Von welcher der gegenwärtig lebenden und überhaupt geschichtlich uns bekannten Religionen dürfen wir mit Recht sagen, daß sich in ihr noch am meisten jene Gestalt erhalten habe und daß sie der Religion wenigstens relativ noch am nächsten stehe?

So viel man hier fragen möchte, so wenig haben wir darüber wissenschaftlich auszusagen. Denn es fehlen uns für diese geschichtlichen Fragen die Mittel geschichtlicher Beobachtung und Untersuchung; oben (S. 222) ist darauf hingewiesen worden, daß wir in dem uns bekannten Verlauf der Menschheitsgeschichte nirgends eine Religion ganz neu, ohne Zusammenhang mit einer längst zuvor bestehenden entstehen sehen, nnd die Anfänge der Menschheit im ganzen sind ja ohnedies unserer geschichtlichen Betrachtüng entzogen. Was wir doch wenigstens indirekt von geschichtlichen und gegenwärtigen Beobachtungen und Erfahrungen aus mit Bezug auf jene Fragen erschließen mögen und müssen, das vermögen wir nimmermehr konkret und bestimmt in Vorstellungen und Begriffen darzulegen. Aber gewisse Hauptpunkte müssen hier allerdings noch nachdrücklich hervorgehoben und erörtert werden, and zwar nament-

Digitized by Google

lich im Gegensatz gegen andere Auffassungen, welche trotz allen Pochens auf Wissenschaftlichkeit teils ganz über sie weggehen, teils in unbegründeten Voraussetzungen oder unberechtigten Folgerungen mit Bezug auf sie sich bewegen.

Fürs erste haben wir ernstlich jenen Anfang der Menschheit überhaupt, ihrer geistigen Entwickelung und so auch speziell ihrer religiösen Entwickelung ins Auge zu fassen. Denn daß die Menschheit einen zeitlichen Anfang genommen hat, wird ja heutzutage niemand unter uns bestreiten, insbesondere keiner, der die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Durchforschung unseres Erdballs und der die Reste der Vergangenheit in sich bergenden Erdrinde respektiert. Wenn der Philosoph J. G. Fichte in seiner „Grundlage des Naturrechts" u. s. w. vom Jahre 1796 [1]) nur hypothetisch von einer Notwendigkeit der Annahme eines Ursprungs des ganzen Menschengeschlechts redet und dann diese Notwendigkeit doch nur für „einen gewissen Reflexionsstandpunkt" anerkennen will, so werden ja zu einem solchen Reflexionsstandpunkt wohl alle sich bekennen müssen, die gegenwärtig mit unserer Frage sich beschäftigen.

Dann aber darf man auch die oben bezüglich des Anfangspunktes aufgeworfene Frage nicht umgehen und muß sie offen und entschieden verneinen. Denn wo immer wir im weiteren und gegenwärtigen Verlauf Religion entstehen und in den neuen Subjekten neu entstehen sehen, geschieht dies ja immer (vgl. oben S. 268) in der Weise, daß Anregungen vonseiten der schon vorhandenen und mehr oder weniger fortgeschrittenen religiösen Gemeinschaften und Personen an die neu in die Menschheit eintretenden Subjekte ergehen, daß durch sie ein religiöser Inhalt schon in mehr oder weniger ausgeprägten Vorstellungen ihnen dargeboten, durch sie auch schon ihr Blick auf gewisse in der Welt wahrgenommene Kundgebungen des Göttlichen gerichtet werde. Wir kennen schlechterdings keine Entstehung religiösen Bewußtseins und Lebens, die nicht hierdurch bedingt wäre. Und Gleiches gilt ja vom Erwachen des höheren geistlichen Lebens überhaupt, des Sinnes für objektive Wahrheit und ihrer Erkenntnis, des sich selbst bestimmenden Willens und

1) J. G. Fichte, Werke, Bd. III, S. 39.

Digitized by Google

des Sinnes fürs sittlich Gute u. s. w. Die Entwickelung eines vernünftigen menschlichen Selbstbewußtseins ist, soweit unser auf Erfahrung ruhendes Gewissen reicht, überhaupt nur möglich durch Anregungen, welche von Menschen, deren Selbstbewußtsein schon irgendwie entwickelt ist, ausgehen. Vorgänge außerordentlicher, einziger Art muß man also für jenen Anfang, wo es hieran schlechthin fehlte, annehmen, so verschieden man auch sonst über den Ursprung des ersten Menschen denken mag, und in ihnen muß man, wenn man überhaupt ein Wirken Gottes im religiösen Leben des Menschen anerkennt, jedenfalls göttliche Wirkungen ganz besondrer Art erkennen. Auch wer den Schlüssel für die Rätsel jenes Ursprungs in einer „Evolutions"- oder „Descendenztheorie" gefunden haben möchte, welche den Menschen ursprünglich durch natürliche Abstammung aus einer durch Zuchtwahl oder sonstwie immer weiter fortschreitenden Tierwelt hervorgehen läßt, hat darin keine Erklärung für diese ganze höhere, geistige Seite des menschlichen Lebens und Wesens, durch welche auch die am niedrigsten stehenden Glieder der Menschheit von der gesamten Tierwelt sich spezifisch unterscheiden. Denn schlechthin keine Analogie des Naturlebens, keine Beobachtung, die wir von der Entwickelung desselben machen, und kein Schluß, den wir aus solchen Beobachtungen ziehen können, führt uns auf einen Übergang von rein sinnlichem Empfinden und Vorstellen zum Denken vom Unsinnlichen und Übersinnlichen oder auf einen Übergang von natürlichen Trieben und ihrem unwillkürlichen Walten zu selbstbewußtem Wollen, — und vollends nicht auf die Möglichkeit eines Hervorgehens solcher neuer Sprößlinge aus dem Tierreich, bei denen neu und selbständig im eigenen Innern eine Ahnung des Göttlichen angebrochen wäre und die dann etwa wechselseitig sich weiter gefördert und Gleiches ihren Nachkommen übermittelt hätten. Jene Theorie versagt ihren Dienst hier ebenso wie für die Lösung der Frage, wie aus einem leblosen, unorganischen, bloß mechanisch bestimmten Dasein ein Dasein mit Leben und

1) Vgl. darüber besonders R. Schmid, Die Darwinschen Theorieen und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral 1876, wo jene Theorieen auf ihrem eigenen Gebiet vollste Anerkennung finden (auch denselben Verfasser in unserer Zeitschrift 1875, S. 7 ff.).

Digitized by Google

Empfindung ursprünglich hervorgegangen sei [1]). Auch wer den ersten Ursprung der Menschheit und ihrer Religion rein natürlich erklärt haben will, wird dann hier wenigstens ein ganz einzigartiges Wirken der „Mutter Natur“ annehmen, und zwar wird er mit Strauß sagen müssen, daß sie hier einmal „über sich hinausgegangen sei“. Der Christ aber wird statt dessen einfach von einem besonderen Wirken Gottes reden, und zwar wird hierbei die christliche Wissenschaft, wenn sie an den Buchstaben der alttestamentlichen Erzählung sich nicht mehr gebunden weiß, es ruhig dahingestellt lassen können, ob man an ein göttliches Wirken denken möge, welches den Menschen auch nach seinem physischen, leiblichen Bestand ganz neu aus irdischer Substanz gestaltet, oder etwa an ein Wirken, welches aus Nachkommen der Tierwelt durch wunderbare geistige Umgestaltung und Mitteilung den ersten Menschen habe werden lassen. Um aber das Werden der Religion und des geistigen Lebens überhaupt zu erklären, darf man auch dann sich nicht damit begnügen, nur eine ursprüngliche Anlage für Religion auf dieses Wirken zurückzuführen, sondern gerade auch noch für die erste und erfolgreiche Entfaltung einer solchen Anlage, wofür die jetzt unerläßliche Bedingung menschlicher Anregung und Erziehung dort fehlte, bedürfen wir besonderer höherer Einwirkungen. Insoweit und in dieser weiten, unbestimmten Fassung wenigstens müssen wir, wenn wir wirklich über den ersten Ursprung der Religion reden wollen, notwendig die — freilich von vielen überspannte, von vielen aber auch höchst oberflächlich behandelte und verächtlich abgewiesene Idee einer besondern Uroffenbarung festhalten.

„Es drängt sich die Frage auf: wenn es notwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts anzunehmen, — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mußten sie werden — ein Mensch konnte sie nicht erziehen. Also ist es notwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war —, es versteht sich bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte, ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthält und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückkommen muß.“ So schreibt nicht ein supranaturalistischer

Digitized by Google

orthodoxer Theolog, sondern J. G. Fichte in dem oben angeführten Werk aus der Blütezeit seines kräftigen, selbständigen Philosophierens. Ähnlich erklärt Schelling in seiner Schrift über „Philosophie und Religion“ vom Jahre 1804: Da nach dem deutlichen Zeugnis der Erfahrung unserem Geschlecht nicht die Wirklichkeit, sondern bloß die Möglichkeit der Vernunft innewohne, so müssen wir annehmen, daß dasselbe die Erziehung eines früheren, höheren Geschlechtes besitze, welches, der Vernunft unmittelbar teilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideeen auf Erden ausgestreut, von ihr verschwunden sei.

Wenn Pfleiderer [1]) gegen die Annahme einer Uroffenbarung den Einwand erhebt, daß eine fertige Mitteilung der religiösen Wahrheit sich mit dem beim Urmenschen anzunehmenden Maße der Fassungskraft nicht vertrüge, so trifft dieser Einwand diejenige Idee einer Uroffenbarung nicht, auf welche wir bisher geführt worden sind: denn sie geht ja keineswegs so weit. Wenn aber Nitzsch [2]) die Bezeichnung Uroffenbarung nur für die „ursprüngliche Ausrüstung des Menschen für die Religion durch den Schöpfer“ in gewissem Sinn will gelten lassen, so genügt vielmehr nach dem oben Gesagten der Begriff in dieser Beschränkung gerade noch nicht. Fragt man, wie weit denn nun wirklich jene erste Anregung und Mitteilung gegangen sein und was der bestimmte Inhalt der schon durch sie gegebenen Vorstellungen gewesen sein sollte, so werden wir auf solche nähere Bestimmungen grundsätzlich verzichten müssen, weil wir weder die Mittel, noch auch im Interesse unseres Glaubens ein Bedürfnis dazu haben; davon übrigens, welcher religiöse Vorstellungsgehalt auch schon mit einer ganz kindlichen Fassungskraft sich vertrage, werden wir unten noch zu reden Anlaß haben. Verzichten müssen wir desgleichen auf jede bestimmtere Aussage darüber, in welcher bestimmten Form oder durch welche eigenartige Vermittelung, unter welchen inneren und auch äußeren Vorgängen u. s. w. jene offenbarende göttliche Thätigkeit sich vollzogen haben möge; es hat hier auch keinen Wert, Vorstellungen wie die, auf

1) Religionsphilosophie, Bd. II, S. 6.

2) A. a. O., S. 191 f.

Digitized by Google

welche Fichte und Schelling uns dort führen, im Unterschied von denjenigen, in welchen der alttestamentliche Bericht sich bewegt, weiter zu verfolgen.

Zweifeln könnte man vielleicht, ob eine christliche Theologie überhaupt auf diese Fragen nach dem ersten Ursprung der Religion und religiösen Menschheit sich einlassen sollte. Aber sie hängen notwendig mit der allgemeinen Frage nach dem Werden und Wesen der Religion und mit einer richtigen Würdigung derselben zusammen. Und wer dennoch von ihnen hierbei schweigt, der giebt ohne Grund denjenigen Antworten Raum, mit welchen eine oberflächliche und geradezu naturalistische Anschauung zum Schaden der Religion, ja gar in direkter Feindschaft gegen sie allzeit bereit stehen.

Neben diese Frage über die erste Entstehung der Religion, beziehungsweise über eine Uroffenbarung, tritt die Frage nach den Faktoren und Bedingungen ihrer weiteren Entwickelung. Und zwar muß nun neben dem, was schon oben über die Wurzeln und positiven Anregungen fürs fortwährende religiöse Ahnen, Vorstellen und Leben ausgeführt worden ist, als Hauptfrage die aufgestellt werden, ob die thatsächliche Entwickelung der Religionen in der Menschheit mit dem, was uns Christen darin als Verirrung, Verkehrtheit und Verderbnis erscheinen muß, sich einfach aus dem ursprünglichen menschlichen Wesen und den in ihm gegebenen Gesetzen eines nur allmählichen und durch Kämpfe hindurchgehenden Fortschrittes sich erklären läßt, oder ob nicht hier zugleich mit dem Gedanken an des Menschen ursprüngliche Bestimmung und Ausrüstung und an die ihm ursprünglich und fortwährend zuteil werdenden Anregungen auch sofort das in Betracht zu ziehen ist, was unsere Kirche und die heilige Schrift von der Sünde, von einem ursprünglichen Falle und seinen Nachwirkungen, von einer positiven Macht der Finsternis u. s. w. aussagt.

In der christlichen Glaubenslehre wird ja doch überall noch, wie dies unerläßlich ist und bleiben wird, über Ursprung und Macht der Sünde verhandelt, so verschieden auch die Ergebnisse bei den verschiedenen Hauptrichtungen der gegenwärtigen Theologie ausfallen. Die neueren theologischen Deduktionen über die Entstehung

Digitized by Google

und Geschichte der außerbiblischen Religionen pflegen dennoch davon zu schweigen. Um so mehr muß anderseits wenigstens auf Heman in seinem Schriftchen „Der Ursprung der Religion 1886“ aufmerksam gemacht werden, das Nitzsch [1]) wenigstens erwähnt, aus dessen Hauptgedanken er indessen nur das „Absonderliche“ ausgehoben hat, ohne selbst die hier angeregte Frage zu erörtern und zu würdigen.

Der eigentliche Ort für jene Verhandlung ist allerdings die Dogmatik. Und zwar handelt sich's hier nicht um ein bloßes Festhalten am einen oder anderen biblischen Buchstaben: ließe sich doch dieser selbst allenfalls noch anders deuten, — die bekannten Aussagen in 1 Mos. 3 [2]) und Röm. 5, 12 etwa dahin, daß im Sündenfall nur die im Menschen selbst schon vorher latenten sündhaften, fleischlichen Triebe wach und thätig geworden seien (wozu man dann Röm. 7, 8 f. und 1 Kor. 15, 45 f. beiziehen mag). Vielmehr haben wir hier mit einem Grundzeugnis des christlichen Bewußtseins und Geistes zu thun, das auf die gesamte biblische Anschauung sich berufen darf und bei welchem auch heute noch Theologen beharren und beharren werden, die durch biblische Buchstaben oder kirchliche Satzungen sich nicht knechten lassen, — um das einfache Zeugnis davon, daß die Sünde nicht bloße Unvollkommenheit oder Schwäche, sondern ein Widerstreit gegen Gott (Röm. 8, 7) und somit nicht auf Gottes Schöpfung, sondern auf eine, wenn auch nicht weiter erklärbare und vorstellbare menschliche Selbstbestimmung zurückzuführen sei. Auch darum handelt sich's nicht, ob die sittlich-religiöse Bestimmung schon am Beginn der Menschheitsgeschichte als verwirklicht zu setzen sei oder ihre Verwirklichung erst das Resultat einer fortschreitenden Entwickelung sein sollte, sondern darum, ob, wie dies am treffendsten schon unser kirchliches Bekenntnis [3]) aussprach, der Mensch ursprünglich wenigstens in rechter Richtung zu jenem Ziele hin gedacht und jene Verderbnis aus der dunkeln

---

1) A. a. O, S. 57 f.

2) Auch trotz der wohlberechtigten Gegenbemerkungen bei E. Riehm, Alttestamentliche Theologie, S. 185.

3) Apologie der Augsburg. Konfession.

Digitized by Google

That seines Falles abgeleitet werden müsse. Aber namentlich eben auch die Thatsachen der vergangenen und gegenwärtigen Geschichte des Heidentums verbünden sich mit jenem Zeugnis und verstärken sein Gewicht. Man mag den bekannten Aussagen des Paulus in Röm. 1 über den Ursprung des Götzendienstes aus Sünde und über das Versinken der Götzendiener in den Sündenbann, die er übrigens keineswegs anderswoher, etwa aus dem Weisheitsbuch, überkommen, sondern von seinen tiefsten eigentümlichen Grundanschauungen aus gewonnen hat, noch so viel Einseitigkeit oder Mangel an rein geschichtlicher Auffassung vorwerfen. Aber man sehe dagegen zu, wie man die wesentlich zu heidnischer Religiosität gehörigen furchtbaren Greuel der Unzucht, Grausamkeit u. s. w., in denen selbst ein von Tieren descendierender Mensch tief unter seine Ahnen gesunken erscheinen müßte, einem unbefangenen und ernsten sittlich-religiösen Sinne aus einer bloßen, von Gott selbst so geordneten Unvollkommenheit und Allmählichkeit der Entwickelung, oder auch die bange, dumpfe Angst vor unholden und rächenden Gottheiten aus einer bloßen natürlichen Kindheitsstufe, von der man bei den Heiden so gern redet, zu erklären vermag. Über das schwer zu Erklärende pflegt man auch hier vielmehr flüchtig und glatt wegzugehen.

Wer den Ursprung der Religion, die zur Macht über die Menschheit geworden ist, der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß untersuchen will, der muß vor allem eben auch dieser Frage nach Wesen, Einfluß und Ursprung der Macht des Bösen oder der Sünde offen und ernst ins Auge sehen, wenn er auch in seiner Antwort ein weiteres Rätsel anerkennen und sich auf die kürzeste, nicht weiter ausführbare Erklärung beschränken muß. Und das ist freilich bei der gegenwärtigen Frage so gut wie bei der vorigen nach einer Uroffenbarung der Fall. Die Grenzen des Ausführbaren hat Heman, so anerkennenswert seine Behandlung der Frage ist, doch weit überschritten. Er schildert mit warmer und reicher Phantasie, wie der erste anfängliche und ursprüngliche Inhalt des menschlichen Bewußtseins Gott gewesen sei, Gottes Herrlichkeit voll und ganz darin geruht habe; es habe schon die höchste Erkenntnis und Weisheit in sich geschlossen; die Urmenschen seien von Gott so erfüllt

Digitized by Google

gewesen, daß sie überall und in allem zunächst Gott gesehen haben [1]). Aus der Schrift konnte er das nicht beweisen; ob und wie dann doch beim Menschen eine erst noch zu erreichende Vollendung und eine darauf zielende Entwickelung vom Anfangszustand sich unterscheiden sollte, ist nicht zu ersehen. Auf der anderen Seite bringt er die sündhafte Selbstsucht auf falsche Weise schon ins Wesen unseres jetzigen Selbstbewußtseins als solchen hinein, nämlich vermöge einer eigentümlichen, unbefugten Identifizierung des Selbstbewußtseins als eines „Sich-selbst-setzens" mit einem Nur-sich-selbst-wollen, Selbstwillen, Eigenwillen. Wie der Mensch aus jenem Stand heraus dazu gekommen sei, so sich selbst zu setzen, bleibt dann erst recht unerklärbar. — Nur so viel werden wir jedenfalls noch positiv auszusagen haben, daß, wie es auch die heilige Schrift will, der Eintritt der Sünde schon in jene ersten Anfänge der Menschheit gesetzt werden und so für die Anfänge der Religion der gefallenen Menschheit zugleich ein noch kindlich unentwickelter Zustand, die Macht der Sünde und die Fortwirkungen jener Uroffenbarung in Betracht kommen müssen.

Wir kommen endlich auf die Frage, welche Gestalt nun in eben diesen Anfängen die Religion und so namentlich die Vorstellung von Gott und Göttern werde angenommen haben. Und sie ist für uns bedingt durch die Frage, welche unter den uns geschichtlich bekannten Religionen wir für die relativ ältesten und welche unter den verschiedenen, in den einzelnen Religionen vorliegenden Elementen wir für die relativ ursprünglichsten anzusehen haben.

Wie sehr es uns aber am nötigen historischen Material für

1) Bezüglich einer „Uroffenbarung" bemerkt Heman, nachdem er S. 9 f. gegen die bei der „Mehrzahl der Religionsgläubigen" verbreitete Vorstellung einer solchen sich erklärt hat, weiterhin S. 62: wenn man jenes ursprünglichen, mit der Menschenschöpfung gesetzte (oben bezeichnete) Gottesbewußtsein eine Uroffenbarung Gottes nennen wolle, so sei hiergegen nichts einzuwenden; nur sei hiermit das Wort „nicht im strikten Sinn" gebraucht, da eine „Offenbarung" eine vorherige Dunkelheit voraussetze, dies aber bei jener schon in der Schöpfung des Menschen gesetzten Uroffenbarung nicht zutreffe. Hiernach ist die Angabe von Nitzsch a. a. O., S. 58, daß Heman von keiner Uroffenbarung ausgehen wolle, richtigzustellen.

Digitized by Google

ihre Beantwortung fehlt und wie bedenklich, ja verkehrt und leichtfertig der vielen so geläufige einfache Schluß vom Niedrigsten in der Gegenwart aufs Älteste und Ursprünglichste ist, darauf mußten wir schon beim Beginn dieser Untersuchungen (oben S. 220ff.) aufmerksam machen. Weiterhin kamen wir oben (S. 236) auch schon auf einen merkwürdigen monotheistischen Zug zu reden, der gerade in der Religion von Naturvölkern zugleich mit Vorstellungen niedrigster Art sich zeigt.

Mit Bezug auf jene Frage nun wird ja namentlich, und zwar mit Recht, eben darüber gestritten, wie die älteste Religion zu Monotheismus oder Vielgötterei sich verhalten haben werde, während freilich nach vieler Meinung die Frage längst zugunsten der letzteren entschieden und hiermit abgethan ist.

Oben ist für jenen monotheistischen Zug vor allem auf die Negerreligionen hingewiesen worden. De la Saussaye (a. a. O. 1, 185) hat hierüber, während Zeller (vgl. oben S. 236) ganz davon schweigt, nur die paar Worte zu sagen für gut befunden: „Im allgemeinen redet man allzu viel von der natürlichen Tendenz der Neger zum Monotheismus, wodurch sie auch für den Empfang des Islam vorbereitet gewesen wären“; leider sagt er weder, was man davon zu reden habe, noch wiefern zu viel davon geredet werde. Oben sind für die Thatsache, daß bei den Negern die Vorstellung von Einem höchsten Wesen herrsche, so unbefangene gelehrte Forscher wie Th. Waitz und Réville angeführt worden. Der älteste und zugleich eingehendste Bericht eines deutschen Missionars darüber ist, so weit ich weiß, der, welchen J. B. Schlegel speziell über die Welt- und Religionsanschauung der Ewe-Neger schon 1858 im „Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft“, S. 397ff. 405ff. erstattet hat (vgl. auch schon die Angaben in seinem „Schlüssel zur Ewe-Sprache, 1857“): auch bei ihm wird man hier keine Spur von religiösen oder theologischen Vorurteilen oder Tendenzen entdecken, noch auch irgendwelche Überschätzung jenes Zuges, indem er vielmehr jene Welt- und Religionsanschauung doch nur für einen „auf dem nackten Materialismus ruhenden Pantheismus“ erklärt, bei welchem das Ziel aller Religiösität der Bauch sei. Und zwar ist nun nach der allgemeinen

Digitized by Google

Vorstellung[1]) jenes höchste Wesen Schöpfer aller Dinge, darum aber doch nicht Gegenstand der Verehrung. Denn es ist den Menschen zu ferne, steht ihnen zu hoch, hat sich selbst von ihnen und der Welt zurückgezogen. In dieser waltet und herrscht vielmehr eine Menge von Geistern, den materiellen Naturobjekten inwohnend: es ist, wie Waitz sagt, eine rohe, systemlose Vielgötterei, ein bunter, exzentrischer Naturdienst; in jedem sinnlichen Ding sitzt ein Geist und kann darin sitzen. Und dennoch hört man aus dem Mund echter Neger auch wieder Worte wie „Ich bin in Gottes Hand", „Gott sieht mich", „Gott ist der Alte" u. dgl.; wir werden hiermit ganz an die Worte der anima naturaliter Christiana bei Tertullian (Apolog. Kap. 17) erinnert, während der rohe Neger die Vorstellung, daß es wirklich Ein höchstes Wesen gebe und von ihm die Schöpfung herrühre, vor den Heiden, welche Tertullian so reden hörte, voraus hat.

Wo sollen wir nun also diese Vorstellung herleiten? Sicherlich nicht etwa aus einem Fortschritt abstrakten Denkens, welches hier neben die vielen Götter das einheitliche Abstraktum „Gott" gesetzt hätte; so seltsam eine solche Annahme überhaupt wäre, so verkehrt vollends bei den allem jenem Denken abholden Negern. Wir müssen die Geltung, welche die Vorstellung erlangt hat und noch behauptet, jedenfalls wieder auf ein geheimnisvolles Ahnen, Fühlen, unmittelbares Innewerden zurückführen. Einen Zusammenhang zwischen ihr und jenem „Kausalitätsdrang" (oben S. 234) haben wir anzunehmen, ohne daß darum in ihm allein oder auch nur zunächst der Grund für sie zu suchen wäre.

Und zwar erscheint sie in der Gestalt, in der sie uns vorliegt, keineswegs als Resultat einer lebendigen, fortgeschrittenen, weiterstrebenden Entwickelung. Fehlt ihr doch jetzt gerade diejenige lebendige praktische Geltung, Bedeutung und Wirkung, vermöge deren und mit welcher religiöse nnd sittliche Vorstellungen und

---

1) Vgl. besonders die reichen Mitteilungen bei Waitz a. a. O., Bd. II; auf sie bezieht sich auch M. Müller in den oben angeführten Vorlesungen über den Ursprung der Religion 1880, S. 119 ff. Ebenso berichten auch die neueren Missionsblätter, vgl. z. B. die Calwer „Missionsbilder" in Hft. IX (Westafrika).

Digitized by Google

Ideen als solche ursprünglich sich erheben. Vielmehr stellt sie sich dar wie ein abgestorbenes Überbleibsel eines früheren religiösen Lebenszustandes, das seine religiöse Bedeutung verloren hat, und dessen Fortbestehen daher verwunderlich ist, aber nur um so mehr auf ein Festwurzeln im tiefsten menschlichen Wesen und auf ein Festgewordensein in uralter Überlieferung hinweist. Entstammt es doch nach der Meinung der Neger selbst einer Vergangenheit, wo der Himmel noch näher war, der höchste Gott noch nicht so sich zurückgezogen hatte. Dagegen hängt das eigentliche, praktische, religiöse Leben und Streben jener Völker infolge eines Überwucherns der krassesten Sinnlichkeit, das man bei Völkern so wenig als bei Individuen mit einem ursprünglichen natürlichen Kindeszustand identifizieren darf, jetzt ganz an jenen vielen Naturgeistern, in welchen man das Göttliche möglichst sinnlich nahe haben möchte, und an den Fetischen, von denen die gründlichere Forschung jetzt wohl allgemein anerkennt, daß der Neger nicht eigentlich Götter, sondern Zaubermittel, um das Göttliche nahe zu haben, in ihnen sehe. Dafür aber, wie unmittelbar neben dem noch fortbestehenden monotheistischen Element dieses ganz entgegengesetzte herrschen könne, werden wir sogar auf Vorkommnisse innerhalb der Christenheit verweisen können, wo neben dem Monotheismus nicht bloß ein polytheistisch gearteter maßloser Heiligenkult, sondern gar auch ein fetischistisches Treiben mit Reliquieen, Amuletten u. s. w. sich erhoben hat und wenigstens den ganzen Vordergrund des religiösen Lebens beherrscht.

Ähnliches wenigstens wie bei den Negern finden wir auch bei anderen „Wilden", — namentlich amerikanischen und polynesischen. Neben Waitz und Réville ist dafür schon oben auch Tylor citiert worden. Gerland, in seiner Fortsetzung des großen Waitzschen Werkes, bemerkt [1]) namentlich auch bei Australnegern, denen man jede Spur von Religion habe absprechen wollen, vielmehr Vorstellungen von einem höchsten Gott, einem „Allvater", auch einer Schöpfung — neben der absurdesten Dämonologie und Gespenster-

1) A. a. O., Bd. VI, S. 231 ff.

Digitized by Google

furcht; und er erklärt: „Nirgends zeigt sich, daß der australische Bildungszustand auf eine frühere höhere Stufe hinweist, klarer wie hier, wo alles Einzelne wie verhallende Stimmen aus früherer reicherer Zeit herüberschallt." — In der chinesischen Reichsreligion verfolgt ein Hauptkenner derselben, v. Strauß und Torney [1]), einen „Naturmonotheismus" bis in die Anfänge der historischen Zeit zurück: sie habe Einen obersten Gott, nämlich den Himmel; einen eigentlichen Polytheismus haben sie nie gekannt, wie denn auch das für sie charakteristisch sei, daß sie für Gott nicht wie andere Völker einen Gattungsnamen habe. — Unter anderer Form stellt sich das, was wir monotheistischen Zug nennen, in der Religion der Veden dar, wofür M. Müller den eigentümlichen Namen Henotheismus brauchen will. Während nämlich eine Vielzahl höherer, leuchtender, ewiger Wesen verehrt wird, treten die einzelnen, je nachdem speziell an sie die Bitte und Lobpreisung sich richtet, abwechselnd jedesmal wie höchste Götter hervor, die höchsten Prädikate in sich vereinigend. Es ist, als hätte sich das Göttliche im allgemeinen dem menschlichen Geist aufgedrängt, damit dieser ihm sich zuwende, dieser aber griffe in seiner sinnlichen Vorstellungsweise nach diesen und jenen Subjekten, auf die er, wie Müller sagt, das Prädikat göttlich anwenden dürfte [2]). Besonders bedeutungsvoll aber erscheint hier für die geschichtliche Betrachtung ein bestimmter Gott, Dyaus pita [3]). Man sollte gemäß der Theorie, daß erst in der späteren Entwickelung der Menschheit aus der Vielheit der Götter sich ein höchstes Wesen herausgehoben habe, vom griechischen Zeus und römischen Jupiter annehmen, daß dieser „Vater" und Herrscher eben erst ein spätes Gebilde sei. Dagegen erweist sein Name (ebenso der Name des deutschen Gottes Tiu) klar seine Identität mit jenem in den Veden auftretenden Gotte, dessen Name Dyaus den lichten Himmel bedeutet. Und in den Veden selbst

---

1) Victor von Strauß und Torney, Der altchinesische Monotheismus 1885 (in der Sammlung von Vorträgen von Frommel und Pfaff).

2) Tiele freilich (a. a. O., S. 12 f.) sieht in jener henotheistischen Vorstellungsweise einen „großen Fortschritt im Denken".

3) Vgl. M. Müller a. a. O., S. 317 ff, 165; derselbe, Einleitung in die vergleichende Religionsgeschichte 1874, S. 69.

Digitized by Google

tritt dieser „Himmelvater“ nicht wie ein neueres Gebilde auf, sondern vielmehr wie einer noch älteren Religionsstufe angehörig und, nach Müllers Ausdruck, wie ein schon verblassender Stern. Er muß für die arischen Völker höchster Gott gewesen sein schon vor ihrer Trennung, und der monotheistische hierin sich kundgebende Zug erweist sich demnach noch älter als jener „Henotheismus“ der eigentlichen Vedenreligion [1]).

In der That läßt sich auch nicht einmal begründen, daß die Vorstellung von einem Weltherrscher so schwer faßbar sei und schon ein so ausgebildetes Denken voraussetze, wie eine der unserigen entgegengesetzte geschichtliche Auffassung anzunehmen pflegt. Schon oben (S. 235) haben wir daran erinnert, wie leicht ja auch die Vorstellung von einem Schöpfer schon Kindern eingeht. Ist ja doch auch die Vorstellung von der Welt als Einem Ganzen nicht erst aus einem sonderlich fortgeschrittenen Denken hervorgegangen, während vielmehr auf die in ihr liegenden Schwierigkeiten erst ein solches Denken aufmerksam wird. Die Negerreligion wies uns darauf hin, wie das polytheistische Suchen des Göttlichen in den vielen Naturwesen vielmehr mit einem praktisch-religiösen Bedürfnis des sinnlichen Menschen zusammenhängt.

Nur darf freilich jener monotheistische Zug auch nicht überschätzt werden. Die wahre Lebensbeziehung zu Gott ist mit ihm keineswegs schon hergestellt, ja kann, wie die Neger uns zeigen, bei einer monotheistischen Vorstellung doch verloren gehen. Und was den Inhalt der Vorstellung von Einem höchsten Gott und auch von einem einzigen Gott betrifft, so fragt sich sehr, wie weit sie in denjenigen Zeiten, in welche wir sie zurückverfolgen möchten, schon Klarheit hatte, in bewußtem Gegensatz gegen polytheistische Vorstellungen festgehalten wurde, in bestimmten Hauptmomenten aus-

---

1) De la Saussaye sagt merkwürdigerweise über den Zusammenhang zwischen Jupiter (Jovis), Zeus (Διός), Dyaus, der doch für alle Sprachkundige feststeht, gar nichts, über Dyaus und Prithivi (Erde) im Rigweda nur, daß sie hier nicht fehlen, ihre Stellung aber eine untergeordnete sei. Und doch wollte er reden (Bd. II, S. 66) von den „Ursprüngen“ der griechischen Religion (auch vom Zusammenhang zwischen Οὐρανός und dem indischen Varuna erfährt man hier nichts).

Digitized by Google

geprägt war, oder vielmehr verschwommene und schwankende Züge trug; ist es doch auch dem ersten Kindesalter der einzelnen Menschen eigen, daß nicht bloß ihr Denken noch unentwickelt ist, sondern es auch der Phantasie noch an fester Gestaltungskraft fehlt. Insbesondere ferner bringt eine einheitliche Vorstellung vom Göttlichen keineswegs auch notwendig eine wahrhaft geistige Auffassung desselben mit sich. Im Gegenteil kann eine solche Vorstellung gerade dahin sich bestimmen, daß sie das Göttliche in einem großen Naturobjekt sucht und zu haben meint, das in seiner Größe zugleich als ein einheitliches der sinnlichen Anschauung sich darbietet. Man denke an den Dyaus der alten Arier und vollends an den Himmel der Chinesen. V. v. Strauß glaubt unschwer nachweisen zu können, daß die Himmelsverehrung dem Polytheismus auch der anderen Völker zugrunde liege; er sieht in ihr „die erste Stufe der Verkehrung der ursprünglichen religiösen Wahrheit in Naturreligion".

Wollte man dagegen vielmehr im niedrigsten Polytheismus als solchem die älteste Religion oder Urreligion finden, so hat man hiefür lange Zeit meist den Fetischismus angesehen. Gegenwärtig aber und namentlich nach M. Müllers Ausführungen werden wir (vgl. schon oben S. 289) kurzweg entgegnen dürfen, daß die sogenannten Fetische überhaupt gar nicht eigentliche Götter sind und keine Religion bloß aus Fetischismus oder Fetischdienst besteht, noch je bestanden hat. M. Müller sieht im Fetischismus schon einen Verfall. — Sehr beliebt ist neuerdings die Voranstellung des sogenannten Animismus. Tiele behauptet, auch die ägyptische und chinesische Religion sei anfänglich nur ein organisierter Animismus gewesen. Aber Beweise dafür hat er keine; denn daß, wie er sagt, die Kultuseinrichtungen dies beweisen, ist selbst nur eine von ihm nicht begründete Behauptung. Ebenso wenig hat er bewiesen, daß etwaige animistische Elemente in der Geisterlehre der Veden die Überbleibsel einer älteren Religion seien, und vollends nicht, daß diese Religion je ganz in solchen Elementen aufgegangen wäre. Das merkwürdige Nebeneinander von Monotheistischem und Animistischem besonders bei den Negern wird von ihm ignoriert. Übrigens sollte man meinen, die animistische Vorstellung von

Digitized by Google

Geistern, die hinter den sinnlichen Objekten so stehen, daß sie eine gewisse Abhängigkeit von ihnen haben und willkürlich in sie eingehen können [1]), sei doch auch nichts so Einfaches, Kindliches und deshalb Ursprüngliches. Auch darf Pfleiderer [2]) füglich fragen: Was konnte dem Urmenschen näher liegen, — die Verehrung der leuchtenden, wärmenden Sonne, des sturmbewegten Himmels u. s. w., — oder die Verehrung körperlicher Wesen, von denen er nichts sah? — Auch besonders den Ahnenkultus hat man für Urreligion ausgegeben [3]). Aber er läßt sich nirgends als eine ursprünglich für sich bestehende, dem ganzen religiösen Bedürfnis für sich genügende Religion nachweisen. Und wie sollte auch der Mensch bei aller Verehrung für seine Ahnen dazu kommen, ihnen nach ihrem Tod eine solche Macht und Wirkungssphäre zuzuweisen, für welche in ihrem wirklichen, vorangegangenen Leben gar nichts Analoges zu finden war? Mit der Meinung, daß der Eindruck nächtlicher Traumerscheinungen zur Erklärung davon ausreiche, werden wir uns hier nicht weiter auseinandersetzen müssen.

Übrigens kommt bei der Frage über die relativ älteste Religion nicht die Vorstellung von den Göttern bloß in Betracht, sondern ganz besonders das Verhältnis, in welchem die Subjekte zu ihnen sich fühlen. Und da haben wir wiederum gar keinen Grund, ein banges Grauen vor den höheren Mächten, wie es bei den rohesten Völkern überwiegt, für ursprünglicher zu erklären als das freundlichere Verhältnis, das wir z. B. in der Vedenreligion wahrnehmen. Sollte jenes etwa namentlich wieder einem Kindeszustand mehr entsprechen?

Was endlich das Ethische in der Religion anbelangt, so wird zwar nicht bloß unsere Würdigung der Religionen und ihrer Unterschiede von einander vornehmlich danach sich bestimmen müssen, ob mit ihrer Vorstellung von den Göttern die Vorstellung wahrhaft ethischer Forderungen und Güter und ethischer Eigenschaften der

---

1) Vgl. Réville a. a. O., S. 67.

2) A. a. O., Bd. II, S. 11.

3) Vgl. hierüber bei Gloatz a. a. O., S. 104 ff. (mit Beziehung auf v. Hellwald, Lippert, auch Darwin).

Digitized by Google

Götter selbst sich verbindet (vgl. oben S. 272), sondern wir müssen zugleich anerkennen, daß der Fortschritt in der Entfaltung des sittlichen Bewußtseins und seiner Ausdehnung über die verschiedenen Aufgaben und Gebiete des Lebens Sache geschichtlicher Entwickelung war und sein mußte. Aber keineswegs folgt doch wiederum hieraus, daß in den ältesten Religionen die sittlichen Triebe noch gar nicht oder wenigstens nicht mehr als bei den uns bekannten rohesten Nationen sich geltend gemacht haben. Man denke hier nur eben an jenen Ahnenkultus: daß so in den Eltern etwas Göttliches gesehen und verehrt wurde, läßt nicht aus einer Erinnerung bloß an die einst von ihnen ausgeübte Macht, und noch weniger aus jenen bloßen Traumgebilden, sondern erst aus einer Pietät sich erklären, die gegen sie gehegt wurde und die so stark war, daß sie den Verstorbenen gegenüber noch eine höhere Form annahm. Überhaupt haben wir hier vor allem an die am engsten mit dem Naturleben zusammenhängenden sittlichen Triebe und Motive zu denken. Wieder erinnern wir hierfür an Kindheitszustände, wie sie fort und fort sich beobachten lassen.

Neuestens hat auch Nitzsch, und zwar im Anschluß an eine ältere Ausführung von Dillmann [1]), für das Ursprüngliche einen „einfachen kindlichen Gottesglauben" anerkannt, wie dieser „vermöge des der Anlage nach anerschaffenen Gottesbewußtseins dem unverdorbenen Menschen zunächst sich aufthun". Wir können hierbei stehen bleiben, indem wir inbetreff der Anlage und der Unverdorbenheit nur noch einmal auf die oben ausgehobenen Fragen über die Bedingungen für eine erste Entwickelung der Anlage und zugleich über die Sünde zurückverweisen. Von weiteren Ausführungen über das Ursprüngliche stehen wir ab. Wir haben, wie wir längst bemerkten, die Mittel dazu nicht. Und namentlich in der Gegenwart gilt es vielmehr, erst die Probleme ans Licht zu stellen, vor einer voreiligen und falschen, wenn auch noch so zuversichtlichen Lösung zu warnen und die für eine richtige Lösung in Betracht kommenden Motive allseitig zu würdigen.

---

1) Nitzsch a. a. O., S. 192. Dillmann, Über den Ursprung der alttestamentlichen Religion 1865.

Digitized by Google

2.

Die praktische Theologie in der alten Kirche.

Von

D. H. Jacoby, Prof. in Königsberg.

Wer sich die kirchliche Litteratur der ersten drei Jahrhunderte vergegenwärtigt, die Themata, denen sie gewidmet ist, die Ausführung, die ihnen zuteil wird, erkennt die Vielseitigkeit der Interessen, welche die Christenheit damals bewegten. Sie ist von dem Verlangen erfüllt, den Lehrgehalt des Evangeliums zu erfassen und darzustellen, seine Wahrheit vor der heidnischen oder jüdischen Welt zu rechtfertigen, vor häretischen Entstellungen zu schützen. So bildet sich eine theologische Litteratur, die der Lehrentwickelung dienen will. Andere Schriften tragen einen ethisch-pastoralen Charakter. Sie wollen Mißstände im Gemeindeleben beseitigen, um des Glaubens willen leidende aufrichten und ermuntern, sittlich Gefährdete schützen, allen die Herrlichkeit des christlichen Lebensideals vor Augen führen und ihr Streben auf die Verwirklichung desselben lenken. Bald sind es amtliche, bald private Schriften, welche diese seelsorgerliche Aufgabe erfüllen; bald wollen sie, Schreiben an einzelne Persönlichkeiten oder Gemeinden, eine geschichtlich gegebene Situation klären und beleuchten, bald ist es ein umfassenderer Leserkreis, auf den sie rechnen, geschichtliche Urkunden jene, freie litterarische Erzeugnisse diese. Eine dritte Schriftengruppe endlich stellt Ordnungen der Verfassung und des Gottesdienstes dar, sei es bestehende, ihren rechten Vollzug zu sichern, sei es nur in der Vorstellung des Verfassers und seiner Gesinnungsgenossen lebendige, um sie, durch eine frei gewählte hohe Autorität geschmückt, zur Einführung zu empfehlen.

Bei dieser Vielseitigkeit in den Bestrebungen und in der litterarischen Produktion der alten Kirche kann es befremden, daß wir vergeblich nach Schriften suchen, welche die Thätigkeiten der Kirche

Digitized by Google

in ihrem innern Zusammenhange und in ihrer innern Begründung darstellen, nach Schriften, die dem Gebiet der praktischen Theologie angehören. Und doch ist dieser Ausfall begreiflich, wenn wir uns die Bedürfnisse und Aufgaben der Kirche der ersten drei Jahrhunderte vergegenwärtigen. Es war die wichtigste und vor allen andern zu erfüllende Pflicht der Kirche, die Heilswahrheit des Evangeliums den Angriffen der nichtchristlichen Welt und der Häresie gegenüber zu verteidigen; sie mußte sodann für das christliche Lebensideal eintreten, für die Bildung und Befestigung christlicher Sitte, vor den Versuchungen heidnischer Lebensführung bewahren; sie mußte endlich Ordnungen des Gottesdienstes und der Verfassung schaffen. Ehe diese bis zu einem relativen Abschluß gekommen waren und eine gewisse Festigkeit erlangt hatten, konnte eine zusammenhängende, eingehende Darstellung der Thätigkeiten, in denen das kirchliche Leben sich auswirkt, ein Versuch, die Gesetze derselben zu bestimmen, kaum entstehen. Diese, auch nur relative, Festigung kirchlicher Organisation, hat nicht gleichen Schritt mit der Bildung christlicher Sitte und der Feststellung kirchlicher Lehre [1]) gehalten, sondern ist ihr gefolgt. Und so konnte sich auch das litterarische Interesse früher der christlichen Lehre und Sitte als dem Versuch, die kirchliche Organisation und ihre Funktionen zu begreifen, zuwenden.

I.

Gregor von Nyssa. Gregor von Nazianz Chrysostomus.

Man pflegt als erste Darstellung eines praktisch-theologischen Themas und so als Eröffnung der Geschichte der praktischen Theologie die Schrift des Chrysostomus *περὶ ἱερωσύνης* zu betrachten. Und gewiß mit gutem Grunde, insofern dieselbe das erste praktisch-theologische Werk ist, welches, in gleicher Weise nach Inhalt und Form ausgezeichnet, die Anerkennung eines ihm eigenen bleibenden Werts in Anspruch nehmen darf. Doch darf nicht übersehen werden, daß es sich an eine ältere Schrift des Gregor von

1) Nicht im Sinne des theologischen Dogmas, sondern im Sinne der evangelischen Heilswahrheit.

Digitized by Google

Nazianz anlehnt und von ihr abhängig ist. Mit dieser sollte daher unsere Darstellung beginnen. Doch mag es uns gestattet sein, vorher einleitend einer kleinen andern Schrift zu gedenken, die etwa zwei Jahrzehnte später verfaßt ist. Es ist der Brief des Gregor von Nyssa an Letojus, Bischof zu Melitine, auf den wir zuerst unsern Blick lenken [1]).

Wenn dieser Brief in der That leistete, was er verheißt, so müßte ihm eine hervorragende Dignität zuerkannt werden. Er will eine psychologisch begründete Theorie der Kirchenzucht darstellen; aber er erregt leider Erwartungen, die er nicht erfüllt [2]).

Davon ausgehend, daß die kirchliche Zucht an den der Buße unterstellten Sündern ein Heilungsversuch sei, welcher der Individualität der Krankheit entsprechen müsse, will er diese auf psychologischer Basis bestimmen. Er vergegenwärtigt, Platon folgend, die Funktionen der Seele, das *λογικόν*, *ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές*. Dem *λογικὸν* fällt die Aufgabe zu, eine fromme Auffassung des Wesens Gottes zu bilden, Gutes und Böses zu unterscheiden, ein klares Urteil über die Welt der Erscheinungen zu vermitteln, so daß wir erkennen, was wir erstreben, was wir vermeiden sollen. Erkrankt und entartet diese Thätigkeit, so entstehen unfromme Vorstellungen über Gott, es schwindet das Bewußtsein dessen, was wahrhaft gut ist, es verwirrt sich das Urteil über den Wert der irdischen Dinge, es erscheint das Licht als Finsternis, die Finsternis als Licht.

Das *ἐπιθυμητικὸν* dagegen, wenn es seinem Wesen gemäß thätig ist, soll das Gemüt dem wahrhaft Begehrenswerten entgegen führen, so daß es sich sehnsuchtsvoll zu dem Guten erhebt. Erkrankt freilich, wendet es sich zu nichtiger Ruhmsucht und zu dem farbenreichen Glanz, welcher die Oberfläche der Erscheinungen schmückt. So entsteht die Habsucht, der Ehrgeiz, die Genußsucht.

Das *θυμοειδὲς* endlich soll uns mit Haß gegen das Böse erfüllen, zum Kampf gegen die Leidenschaften, zur Tapferkeit stäh-

---

1) Letojus wurde 381 Bischof von Melitine vgl. Fessler, Institutiones Patrologiae. Innsbruck 1850. T. I, p. 612.

2) Vgl. Migne, S. G. T. XLV, p. 224 sq.

Digitized by Google

len, so daß wir nicht vor dem erschrecken, was der Menge Furcht erregt, sondern bis aufs Blut gegen die Sünde streiten. Dann verachten wir die Bedrohung mit dem Tode, schmerzliche Strafen und, Vorkämpfer für den Glauben und die Tugend, besiegen wir die Trennung von dem, was uns das Süßeste ist, und den Reiz, den so viele irdische Genüsse für die Menge besitzen. Entartet aber das *θυμοειδὲς*, so entstehen Neid, Haß, Zorn, Schmähungen, Streit.

So die Einleitung. Sie erregt große Erwartungen. Wir sehen einer psychologisch-ethischen Beurteilung der einzelnen Sünden und der Angemessenheit der Kirchenzucht entgegen; wir setzen voraus, es werden die Wege gezeichnet werden, welche die Seelsorge beschreiten soll, um die Verirrten zurückzuführen. Aber unsere Erwartung wird getäuscht. Der philosophische Anlauf der Einleitung dient nur dazu, einen geeigneten Einteilungsgrund für die Gruppierung der Strafgerichte zu finden, welche die Kirche über die Sünder verhängt. Sie werden klassifiziert, je nachdem sie Vergehungen, welche vom *λογιστικόν*, *ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές* ausgehen, treffen sollen. Und so macht unsere Schrift, als Ganzes betrachtet, den Eindruck der Leere und Öde.

Ein bei weitem größeres Interesse als diese Schrift erregt der *λόγος ἀπολογητικὸς τῆς φυγῆς*, in der Gregor von Nazianz teils seine Flucht nach der Weihe zum Presbyteramt, teils seinen Entschluß zur Rückkehr zu begründen sucht. Sie wird in das Jahr 362 zu setzen sein [1]). Es ist von dieser Rede gesagt worden: „Dieses vortreffliche Werk benutzte Chrysostomus in seinen sechs Büchern über das Priestertum und Gregor der Große in seinen vier Büchern über die Seelsorge in solcher Weise, daß man nicht so unrecht hätte, wenn man behaupten würde, dieselben haben fast nichts anderes gethan, als das weiter und breiter ausgeführt, was von dem Theologen schneidiger und treffender, bündiger und korniger gesagt worden war“ [2]).

Wir werden sehen, ob dies Urteil ein zutreffendes ist. In neuerer

---

1) Migne, S. G. T. XXV, p. 402—514.

2) Röhm, Bibliothek der Kirchenväter. Kempten 1877. Bd. II, S. 9.

Digitized by Google

Zeit ist die Schrift Gregors vom Ruhme der Schrift des Chrysostomus verdunkelt worden. Anders in der alten Kirche und im Mittelalter, wo sie als Quelle der Pastoraltheologie geschätzt wurde [1]).

Verfolgen wir den Gang unseres Werks. Schon in der Einleitung, in der Gregor den Verdacht zurückweisen will, daß er das ihm übertragene Amt gering schätze, findet er Anlaß, die Aufgabe desselben im allgemeinen zu charakterisieren. Er bezeichnet es als Herrscheramt. Die Priester, obwohl mit den Laien zu einem Leibe verbunden, stehen doch höher als diese, sowohl durch sittliche Tüchtigkeit als durch ein näheres Verhältnis zu Gott (*ἀνωτέρω κατ' ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς θεὸν οἰκείωσιν*). Sie sind für die Laien, was die Seele dem Leibe, was die Vernunft (*νοῦς*) der Seele. Bei ihnen zeigt sich ein *πλεονάζειν*, dort erkennen wir ein *ὑστερεῖν* [2]).

Wir irren wohl nicht, wenn wir hier einem Einfluß der stoischen Philosophie zu begegnen glauben, dem Gegensatz, den diese zwischen den Weisen oder doch den *προκόπτοντες* auf der einen und der großen Masse auf der andern Seite errichtet. Diese Voraussetzung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß Gregor die Liebe zum asketischen Leben, welche ihn zur Flucht veranlaßte, mit der Liebe zur Ruhe und Einsamkeit parallelisiert, wie sie den Männern der Wissenschaft eigen sei [3]). Nennt er doch die Asketen geradezu die *θεῖα φιλοσοφοῦντες*, die Mönchsregeln *νενομισμένα τῆς φιλοσοφίας* [4]). Wenn er die Herrlichkeit des asketischen Lebens schildert, vermissen wir spezifisch christliche Motive. Gregor sucht die Erhabenheit über das Sichtbare, die Versenkung in das eigene Innere, reinen ungetrübten Umgang mit Gott, eine mystische Versetzung in das himmlische Dasein.

---

1) J. Nitzsch, Praktische Theologie I, S. 48.

2) Kap. III.

3) Den Beweis dafür, daß Gregor das asketische Leben auf Motive zurückführt, die in der Welt des Griechentums durch die Philosophen vertreten wurden, s. bei Weingarten im Artikel: Mönchtum in Herzog-Plitt R.-E. Bd. X, S. 783.

4) V, 76; VII, 95.

Digitized by Google

Bei der überspannten Wertschätzung des Priestertums kann es nicht überraschen, daß Gregor von der sittlichen Beschaffenheit der Träger desselben in seiner Zeit nicht bloß nicht befriedigt, sondern auf das äußerste zurückgestoßen wurde. Ein neues Motiv, sich der Verwaltung des priesterlichen Amts zu entziehen. Mit scharfen Worten werden die Kleriker gegeißelt. Sie sind nicht besser, nein, bei weitem schlechter als der große Haufe, sie, die doch auch *κατ' ἀρετὴν* höher stehen sollten. Ungeweihten Herzens treten sie in das Heiligtum und betrachten das Amt nur als Pfründe. Der Zudrang ist ungeheuer. Fast überwiegen die Kleriker die Laien [1]). In den grellsten Farben wird die Unwürdigkeit der Priester geschildert. Ihre theologische Bildung ist höchst mangelhaft. Sie kennen kaum die Namen der biblischen Bücher und ihre Verfasser. Zwei oder drei Sprüche haben sie sich gemerkt, und auch diese sind ihnen nicht durch eigene Lektüre bekannt, sondern, weil sie dieselben oft gehört haben. Nur mit den Psalmen sind sie vertraut. Dabei sind sie von maßlosem Selbstgefühl erfüllt; uneingedenk ihrer eigenen Unwissenheit, wollen sie andere belehren [2]). Zu tyrannischer Bedrückung geneigt, gleichen sie den falschen Propheten Israels [3]). An allen Sünden des Volks nehmen sie teil. Und nun fällt Gregors Blick auf die Zustände der Christenheit.

Er kann sich nicht genug thun in der überschwänglichen Darstellung der trostlosen Verhältnisse, die er hier wahrnimmt. Er glaubt, in ein Chaos zu sehen. Besonders verderblich ist die Feindschaft zwischen Priestertum und Gemeinde, überhaupt die Streitsucht, welche die Christenheit zerspaltet. Unter dem Vorwand, für den Glauben zu kämpfen, werden persönliche Interessen verfolgt. Daher sind die Christen bei den Heiden verhaßt, leider nicht mit Unrecht. Es bereitet dem Volke das größte Vergnügen, wenn der Christ in der Komödie auftritt. Er ist eine lächerliche Figur geworden [4]).

---

1) Kap. VIII.
2) Kap. XLIX; L.
3) Kap. LVI.
4) Kap LXXIX—LXXXIV.

Digitized by Google

Die Klagen und Anklagen, die wir hier aus dem Muude Gregors vernehmen, werden wir auch in der Schrift des Chrysostomus wiederkehren sehen. Aber welch ein Unterschied hier und dort! Chrysostomus schildert anschaulich, konkret; das Einzelne tritt scharf hervor und prägt sich ein; die im Wortschwall überschäumende Darstellung Gregors bringt nur den unbestimmten Eindruck entsetzlicher Zustände hervor.

Der größte Teil unserer Schrift ist der positiven Entwickelung des priesterlichen Ideals gewidmet, dessen Erhabenheit Gregor zurückgehalten hatte, seine Würde und Bürde auf sich zu nehmen. Denn für den, der andere zur Tugend leiten wolle, genüge es nicht, sich von jeglicher Sünde völlig oder so viel als möglich frei zu halten, vielmehr müsse er sich durch sittliche Tüchtigkeit auszeichnen. Nicht an dem Urteil des Nächsten, sondern an dem Gebot Gottes soll er sein sittliches Handeln messen [1]). Mag es für den großen Haufen genügen, sich des Bösen zu enthalten, der Vorsteher muß möglichst der beste sein, im Guten vorangehen. Nur so kann er die Menge durch die Fülle seiner Tugenden zum Rechthandeln [2]) führen.

Wir sehen, ganz im Sinne der Stoa stellt Gregor das Volk auf eine mittlere ethische Stufe, auf der höchsten sollen die Priester stehen. Wir werden sehen, daß Chrysostomus in der Idealisierung des Priestertums nicht hinter Gregor zurückbleibt, es hoch über alle Ämter erhebt, aber es wird sich uns auch zeigen, daß er die Würde des Priestertums nicht auf den allgemeinen, der Stoa entlehnten Gegensatz einer höheren und niederen Sittlichkeit gründet.

Dagegen finden wir, Gregor in seinen weiteren Ausführungen begleitend, von ihm eine Reihe von Thematen besprochen, denen wir auch in der Schrift des Chrysostomus begegnen werden.

Gregor hebt hervor, und Chrysostomus folgt ihm hierin, daß der Priester nicht durch Zwang, sondern durch die Macht seiner Tugend die Gemeinde für das sittliche Leben gewinnen solle, denn

---

1) In der Bezeichnung desselben als *κατορθούμενον* erkennen wir wieder den Einfluß der stoischen-Philosophie auf Gregor.

2) *τὸ μέτριον*, dem *καθῆκον* der Stoa entsprechend.

Digitized by Google

nur aus der Freiheit hervorgegangen besitze es Festigkeit. Mit Recht verbiete daher das kirchliche Gesetz die Anwendung von Gewalt [1]).

Die sittlich erziehende Thätigkeit des Priesters vergleicht nun Gregor mit der Heilkunst des Arztes, auch hier Vorbild des Chrysostomus. Wichtiger, sagt Gregor, als die Aufgaben des Arztes sind die Aufgaben des Seelsorgers. Jener pflegt den vergänglichen Leib, dieser die unvergängliche Seele. Jener muß diätetische Verordnungen geben, Medizin reichen, chirurgische Operationen vornehmen, einer gewiß mühevollen Thätigkeit sich unterziehen, aber ein schwierigeres Werk muß dieser leisten. Er soll Sitten, Leidenschaften, Lebensweise heilen, alles Thierische und Wilde ausschneiden, das Gemäßigte und Gott Wohlgefällige erwecken, das rechte Verhältnis zwischen Leib und Seele herstellen. Es kommt hinzu, daß die physische Natur — eine sehr anfechtbare Behauptung Gregors — der Heilkunst nicht Widerstand leistet, während sich die ethische ihr so viel als möglich zu entziehen sucht, daß jene überwiegend sichtbare Schäden beseitigen will, diese dagegen gegen einen Feind streitet, der sich in der Tiefe des Herzens verbirgt. Und welcher Zweck wird dort verfolgt? Ein Leben, — so erklärt Gregors Pessimismus — dessen Ende zu suchen, ein wahrhaft gesunder und einsichtsvoller Mann als das erste und sicherste Gut betrachtet (Kap. 27). Hier aber gilt es, die unsterbliche Seele zu retten. Schließlich weist unser Schriftsteller darauf hin, daß, wie die dem Physischen so auch die dem Ethischen zugewandte Heilkunst — er nennt sie XXXIV, 65 *ποιμαντική*, also pastorale Technik — individualisieren soll. Diese Ausführungen enthalten eine Fülle feiner und zutreffender Beobachtungen, mustergültiger Anweisungen für die Seelsorge. Leider ermüdet die Darstellung — unähnlich der Präcision des Chrysostomus — durch große Breite [2]).

An die Vergegenwärtigung der Schwierigkeiten der Seelsorge überhaupt knüpft Gregor die Entwickelung der Aufgaben, welche ein

1) Kap. XIV. XV. Bei Chrysostomus s. II, 3.
2) Kap. XVI—XXXIV.

Digitized by Google

befriedigender Lehrvortrag erfüllen soll [1]). Derselbe fordert eine nicht geringe Begabung. Denn es ist wahrlich nicht leicht, die Dogmen korrekt darzustellen, zumal die Trinitätslehre. Teils im Hörer, teils im Lehrer sind Hindernisse zu besiegen. Hier fehlt bald die rechte Einsicht, bald die Fähigkeit zu angemessener, rednerischer Darstellung, dort vermissen wir bald die Empfänglichkeit, bald die innere Übereinstimmung, infolge der Verschiedenheit des religiösen Standpunktes. Daher muß der Vorsteher der Gemeinde auch als Lehrer zu individualisieren verstehen, hier Milch, dort starke Speise reichen.

Will man sich den schriftstellerischen Gegensatz zwischen Gregor und Chrysostomus vergegenwärtigen, so empfiehlt es sich, unmittelbar an die Lektüre unseres Abschnittes die Behandlung desselben Themas in der Schrift des Chrysostomus zu schließen [2]). Welch anderer Geist waltet hier und dort! Alles ist hier anschaulich, lebensvoll, fesselnd. Gregor dagegen vermag nicht, den Reiz des Individuellen festzuhalten und wahrzunehmen. Gestalten und Situationen verlieren die Farbe und verblassen. Und während Chrysostomus mit schriftstellerischer Freiheit, mit einer gewissen Objektivität seinem Stoff gegenübersteht, ohne die innere Bewegung, die ihn erfüllt, zu verleugnen, wird jener für Gregor nur Anlaß bald zu dialektischer Erörterung, bald zur Entfaltung des oratorischen Pathos. Nur vereinzelt gelingt es Gregor, diese Schwächen seiner schriftstellerischen Begabung zu überwinden und seinen Gedanken die vollkommene Form zu geben. In der Schilderung des Apostels Paulus als Vorbildes der Seelsorge (*ψυχῶν ἐπιμέλεια*) hat er es erreicht. In begeisterten Worten preist Gregor seine hingebende Liebe, vergegenwärtigt er seine mühevolle Arbeit [3]). In präciser und durch scharf zugespitzte Gegensätze fesselnder Darstellung tritt uns die Wirksamkeit und das Lebensbild des großen Apostels vor Augen. Ausschließlich schriftstellerisch betrachtet, bildet diese Charakteristik ohne Zweifel den glänzendsten Abschnitt unserer Schrift.

---

1) Kap. XXXV—LI.
2) De sac. IV, 3—5. 9. V.
3) Kap. LII—LVI.

Digitized by Google

Chrysostomus, der dasselbe Thema behandelt, ist hier völlig von Gregor abhängig. Er steht hinter seinem Vorbilde zurück, seine Ausführung erscheint wie ein Auszug aus der Schilderung Gregors. Selbständigkeit zeigt sich bei Chrysostomus nur, wenn er, seine Vorlage ergänzend, den Apostel als Muster christlicher Beredsamkeit und schriftstellerischer Thätigkeit vor Augen führt (II, 7. IV, 6—8).

Der günstige Eindruck indessen, den wir hier von Gregors Charakteristik und Wirksamkeit des Apostels Paulus empfangen, wird durch die folgenden Erörterungen fast völlig verwischt. Vom 56. bis 70. Kapitel verläuft die Darstellung in ermüdenden Citaten aus den Propheten und den Reden Jesu. Die Vorwürfe, Klagen und Drohungen gegen unwürdige Priester, Propheten, Pharisäer und Schriftgelehrte, die sich darin finden, werden gesammelt. Auch die abschließenden Darlegungen (Kap. 71—101) sind wenig anziehend. In maßlosem Wortschwall entwickelt Gregor die Herrlichkeit des Priesteramts, seine eigene Unwürdigkeit, die traurigen Zustände der Kirche seiner Zeit, um daraus ausreichende Gründe seiner Flucht zu schöpfen.

Gregor hebt hier das Priestertum auf eine schwindelnde Höhe. Er schrickt nicht davor zurück, den Priester einen *θεός* zu nennen. Und doch thäten wir unrecht, ihn deshalb einer hierarchischen Tendenz zu beschuldigen. Denn er richtet den Gegensatz zwischen Priestertum und Laientum nur auf, um ihn sogleich wieder aufzuheben. Denn darin erkennt er die ganze Größe des priesterlichen Waltens, daß der *θεὸς* die Kraft des *θεοποιεῖν* besitzt; die Laien sollen durch ihn selbst *θεοὶ* werden [1]).

Die mittlerische Stellung des Priestertums ist also nur eine transitorische. Freilich steht diese Ausführung mit dem Gedanken Gregors, dem wir früher begegneten, in Widerspruch, daß die Gemeinde einen mittleren ethischen Standpunkt behaupte, wenn wir nicht annehmen wollen, daß Gregor das eine Mal sich den wirklichen, das andere Mal den idealen Zustand der Gemeinde, der erreicht werden sollte, vergegenwärtigt. Auch darf nicht unerwähnt

---

1) *καὶ τὸ μεῖζον εἰπεῖν, θεὸν ἐσόμενον καὶ θεοποιήσαντα.* LXX, 42.

Digitized by Google

bleiben, daß Gregors Überzeugung, daß alle Gotteserkenntnis eine werdende ist, die von ihm vertretene Erhebung des Priestertums beeinträchtigt. Denn Gott ist ihm unerreichbar für den endlichen Geist. Transcendent und immanent, außerhalb und innerhalb des Alls seiend, selbst alles Gute und doch über demselben erhaben, erleuchtet er den Verstand, ohne von ihm ergriffen zu werden. Sobald wir ihn erreicht zu haben meinen, entflieht er uns und führt so, die ihn lieben, zu immer neuen Höhen (Kap. 76). Der Exeget der himmlischen Dinge ist selbst an die Schranken der allgemeinen Gotteserkenntnis gebunden.

Widerspruchsvoll und befremdlich ist die sittliche Selbstbeurteilung Gregors, die sich in diesem Abschnitt seiner Schrift findet. Er erklärt sich der Bekleidung des priesterlichen Amtes für unwürdig. Doch rühmt er: „Ich gab alles dem hin, der mich zum Erbe [1]) erhalten und erlöst hatte, Besitz, Glanz, Leben, die Beredsamkeit selbst. — Süß wurden mir Gottes Worte wie Honigseim, seine Einsicht rief ich an, und seiner Weisheit gab ich meine Stimme. — Den Zorn beherrschte ich, die Zunge zügelte ich, das Auge hielt ich in Zucht [2]), den Leib zähmte ich, und die irdische Herrlichkeit trat ich mit Füßen. Ich rede thöricht, aber es soll ausgesprochen werden. So wurde ich vielleicht nicht schlechter als die meisten.“ (Kap. 77.)

Bei dieser gewiß nicht bescheidenen Selbstschätzung bleibt es schwer begreiflich, mit welchem Recht Gregor seine eigene Unwürdigkeit bezeugen kann. Unwillkürlich fragen wir, wer ist dann würdig, und sind zu der Vermutung geneigt, daß die Flucht Gregors in anderen Beweggründen ruhte. Freilich nimmt Gregor bald wieder die anerkennende Selbstwürdigung zurück (Kap. 91), aber wem sollen wir nun glauben, Gregor, der sich für unwürdig hält, oder Gregor, der sich ein anerkennendes Zeugnis ausstellt?

1) Er hatte vorher erzählt, daß er *ἐκ μητρικῆς ὑποσχέσεως* dem priesterlichen Amt geweiht worden sei.

2) So gut von Röhm in der Kemptener Bibliothek (Gr. v. Nazianz II, S. 71) übersetzt. Im Original heißt es: *ὀφθαλμὸν σωφρονίσαι.*

Digitized by Google

So weit unsere Schrift selbst uns die Motive der anfänglichen Flucht Gregors erkennen läßt, war es eine zwiefache Erwägung, die ihn bestimmt hatte. Einmal scheute er sich vor den Kämpfen, in welche ihn der Eintritt in den Dienst der Kirche verwickeln mußte. Er gesteht ausdrücklich, daß die traurigen Zeitverhältnisse seine Entscheidung bedingt hatten. „Ich gestehe, sagt er, daß ich zu schwach bin, um diesen Kampf zu bestehen“ (Kap. 90). Sodann aber hatte ohne Zweifel seine Neigung zu einer stilleren, litterarischer Muße gewidmeten Lebensweise seinen Entschluß bedingt. Wir haben darauf schon früher hingewiesen. Wie im Anfang, so kommt Gregor auch im Ausgang seiner Apologie auf dies Motiv zurück. „Mir, bekennt er, erscheint es wünschenswerter — (gegenüber dem Seefahrer, der sich um des Gewinnes willen großen Gefahren aussetzt) —, auf dem Lande zu weilen, eine schmale und doch liebe Furche zu ziehen und aus der Ferne Meer und Gewinn zu begrüßen, so zu leben, so gut ich kann, bei geringem und schlichtem Gerstenbrot, und ein sicheres und ungestörtes Leben zu führen, als langwieriger und großer Gefahr um großen Gewinnes willen mich auszusetzen“ (Kap. 100).

Wir stehen am Schluß der Charakteristik unserer Schrift. Denn der zweite Teil derselben, der infolge seiner Kürze eigentlich nur als ein Schlußwort anzusehen ist, interessiert uns wenig. Er legt hier dar, was ihn bewogen habe, seine Bedenken zu überwinden und das Priestertum dennoch auf sich zu nehmen. Einer irgendwie neuen Beleuchtung desselben begegnen wir nicht.

Gregors Arbeit ist der erste Versuch der alten Kirche, das Ideal des Priestertums eingehend zu entwickeln. Er darf als solcher die Milde der Beurteilung in Anspruch nehmen, welche alle Schriftsteller zu fordern berechtigt sind, die als erste ein neues Arbeitsfeld bebauen. Die objektive Schätzung kann dennoch die Mängel der Schrift nicht übersehen. Sie liegen formell in der Breite und Überladenheit der Darstellung, wie sie der Rhetorik dieser Zeit überhaupt eigen ist, inhaltlich in der Allgemeinheit der Betrachtung, welche die einzelnen konkreten Aufgaben des Seelsorgers nur flüchtig berührt.

Digitized by Google

Nach beiden Seiten übertrifft das Werk des Chrysostomus bei weitem seine Vorlage. Es darf trotz mannigfacher Anlehnung an Gregor als eine selbständige und als eine hervorragende Leistung angesehen werden.

Des Chrysostomus sechs Bücher *περὶ ἱερωσύνης* erschienen wohl in den siebziger oder achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts; für eine sichere Zeitbestimmung fehlen ausreichende Grundlagen. Sie tragen einen ausgeprägt subjektiven Charakter. Es sind zu einem Teil Konfessionen. Die Darstellung bewegt sich in der Kunstform des Dialogs, die freilich nicht so durchgeführt ist, wie diese es verlangt. Nicht der Dialog, sondern der Monolog überwiegt. Chrysostomus verteidigt seinem Freunde Basilius [1]) gegenüber die trügerische List, durch die er sich der priesterlichen Weihe [2]) entzog, während er dadurch zugleich den Freund verlockte, dem Ruf zum Priestertum zu folgen.

In der hohen Würde des priesterlichen Amtes, in den großen und schweren Aufgaben desselben auf der einen, in der eigenen Schwäche und Ohnmacht auf der anderen Seite sucht Chrysostomus die Rechtfertigung seiner ablehnenden Haltung, während er in der inneren Befähigung des Basilius zur Gemeindeleitung die ausreichende Begründung seines Verhaltens ihm gegenüber erkennt [3]).

Vergegenwärtigen wir uns zuerst den Gang der Darstellung. Auf den Inhalt des ersten Buches näher einzugehen, dürfen wir

---

1) Nach Montfaucon, dem Schröckh und Schaff folgen, war dieser Basilius der Bischof von Raphanea in Syrien, der an der Synode von Konstantinopel 381 teilnahm. Aber sind wir verpflichtet, an eine bestimmte historische Persönlichkeit zu denken, kann dieser Basilius nicht eine fingierte Person sein? Oder ist, wie Cramer es für möglich hält, Basilius ein Pseudonym, hinter dem sich ein Freund anderen Namens verbirgt, gewählt, aus Zartgefühl? Oder, wir halten auch dies nicht für unmöglich, ist Name und Vorgang selbst schriftstellerische Fiktion.

2) Die Lesart *ἐπισκοπῆς* ist besser bezeugt, aber die Lesart *ἱερωσύνης* entspricht besser dem Thema; übrigens treten für sie vier Handschriften ein.

3) Wir legen die Ausgabe von Lomler in J. Chrysostomi Opera praestantissima, Rudolstadt 1840, zugrunde.

Digitized by Google

verzichten, da es nur einleitenden Charakter hat. Es wird der Anlaß des Dialogs dargelegt und das Verfahren des Chrysostomus gegen seinen Freund von dem allgemeinen Gesichtspunkt aus verteidigt, daß die Anwendung von List in gewissen Fällen zulässig sei. Will das erste Buch vor allem erhärten, wie recht Chrysostomus gethan hat, auch wider seinen Willen Basilius zur Annahme des priesterlichen Amtes zu bestimmen, so wollen die folgenden Bücher vorzugsweise die ablehnende Haltung des Chrysostomus selbst verteidigen. Es war die Liebe zu Christus, die ihn leitete. Sie mußte ihn hindern, ein Amt zu übernehmen, welches er nicht ohne Schädigung der von Christus so unendlich geliebten Gemeinde hätte verwalten können (II, 1—6). Ein zweites Motiv, die angetragene Würde zurückzuweisen, war des Chrysostomus Jugend und vornehme Stellung. Man würde ihm, wäre er dem Rufe gefolgt, vorgeworfen haben, durch Schmeichelei oder wohl gar durch Bestechung in das priesterliche Amt gekommen zu sein. Gegen solche Verleumdungen würde er sich nicht zu schützen vermocht haben, zumal er bei seiner Jugend und Unerfahrenheit gewiß so manche Mißgriffe gethan hätte. Der Vorwurf also, seine Wähler gekränkt zu haben, könne nicht mit Grund gegen ihn erhoben werden (II, 7. 8). Ebenso wenig dürfe man ihn beschuldigen, er habe sich aus Ehrgeiz zurückgezogen; hätte dieser ihn erfüllt, dann hätte er nach der priesterlichen Würde, die an Glanz und Herrlichkeit die königliche überragt, streben müssen (III, 1—6). Vielmehr hat ihn die Größe der Aufgaben und Kämpfe, der Gefahren und Versuchungen, die mit dem priesterlichen, zumal mit dem bischöflichen Amt [1]) verbunden sind, zurückgehalten (III, 7—17). Und mußte ihn nicht auch der Gedanke an die Strafe schrecken, die seiner warte, wenn er den Anforderungen des übernommenen Amtes nicht genüge, der er auch dann nicht entgehen könne, wenn er widerwillig die Wahl angenommen (IV, 2)?

Hier tritt nun eine Wendung in der Darstellungsweise ein, das subjektive Element schwindet und wird durch objektive Ausfüh-

1) Chrysostomus redet überwiegend vom Priestertum, vereinzelt vom bischöflichen Amt, in dem das Priestertum seine vollkommene Herrlichkeit entfaltet.

Digitized by Google

rungen ersetzt, die den Rest des vierten Buches und das ganze fünfte erfüllen. Ihr Gegenstand ist die Beredsamkeit im Dienste des Evangeliums. Man spürt es, der griechische Rhetor redet jetzt und verweilt mit Vorliebe bei der früher geübten Kunst, aber nicht der heidnische Rhetor, der um die Gunst der Menge buhlt, sondern der christliche Rhetor, dem es nur um das Urteil Gottes zu thun ist, nimmt das Wort. „Es ist ihm eine ausreichende Entschädigung für seine Mühen und von allen die größte, wenn er sich dessen bewußt sein kann, zum Wohlgefallen Gottes seine Belehrung verfaßt und geordnet zu haben" (V, 7).

Im sechsten, letzten Buch kehrt der Verfasser zur früheren Darstellungsweise zurück und bezeichnet die große Verantwortlichkeit, die das Priestertum in sich schließe, infolge deren sein Inhaber nicht bloß für die eigenen, sondern auch für die Sünden der Gemeinde eintreten müsse, sodaß doppelte Strafe seiner warte, als zureichenden Grund für die Zurückweisung der priesterlichen Würde. Mit schmeichelhaften Worten für Basilius, dessen Herz durch die Darlegungen des Freundes schwer belastet ist, und mit dem Versprechen, ihn nach Kräften zu trösten, schließt die Schrift.

Man erkennt einen gewissen Fortschritt in der Ausführung, gewisse Nuancierungen in der Motivation bedingen denselben, doch überall tritt als Leitmotiv in den mannigfaltigsten Variationen das Thema von der Hoheit, Würde, Schwierigkeit und Gefahr des Priestertums hervor, dessen Aufgaben die Kraft des Chrysostomus nicht gewachsen sei.

Die Thätigkeit des Priesters, der Chrysostomus zuerst gedenkt, betrifft die Seelsorge am Sünder. Er vergleicht sie, der Vorlage in der Schrift Gregors folgend, mit der ärztlichen Kunst. Der Hirt der Gemeinden muß Diagnost sein. Unzähliger Augen bedarf er, um allseitig den Seelenzustand der Pfleglinge zu beobachten. Hier tritt ihm Verzweiflung, dort Nachlässigkeit entgegen. Und hat er eine Bürgschaft, daß sich der Kranke die Kur gefallen läßt? Sind wir doch, wie der Apostel Paulus sagt, nicht Herren des Glaubens, sondern Gehilfen der Freude der Gemeinden (2 Kor. 1, 24). Steht es doch Christen nicht zu, in gewaltthätiger Weise

Digitized by Google

das Werk der Besserung auszuüben, sind sie doch ausschließlich an das Mittel der Überredung gewiesen! Denn Gewalt gegen die Sünder anzuwenden, ist nicht erlaubt; aber wäre es auch gestattet, wir müßten darauf verzichten, Gott krönt nicht die, welche gezwungen, sondern nur die, welche in freier Entschließung sich des Bösen enthalten (II, 3). Und mit welcher pädagogischen Vorsicht muß der Priester zu Werke gehen? Verfährt er zu milde, so mindert er vielleicht die Sünde, aber scheidet sie nicht aus; übt er aber keine Schonung, so entzieht sich der Sünder völlig der Pflege. Man darf daher nicht einfach nach der Schwere des Vergehens das Maß der Strafe bestimmen, sondern muß auch die Gesinnung des Sünders in Erwägung ziehen. Es giebt Persönlichkeiten, die nur durch eine zarte und allmählich fortschreitende Pädagogie gewonnen werden können, während sie, sobald von ihnen verlangt wird, die ganze sittliche Aufgabe sofort zu lösen, sich zurückziehen und allen ferneren Besserungsversuchen einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen (II, 3, 4).

Derselbe Grundsatz, nur durch das Wort auf die freie Entschließung zu wirken, den der Priester gegenüber den sündigenden Gliedern der Gemeinde befolgen soll, muß ihn aber auch im Verhältnis zu denen leiten, die sich von denselben getrennt haben. Er darf sie weder gewaltthätig hinüberziehen noch durch Furchterregung einen Zwang auf sie ausüben, nur durch Überredung soll er sie zur Wahrheit führen (II, 4) [1]).

Spüren wir in diesem Vorstellungskreise den Geist evangelischer Weisheit, so werden wir in eine völlig andere Welt versetzt, wenn uns Chrysostomus das Bild des vor dem Altar waltenden Opferpriesters zeichnet. Es ist ein Dienst der Engel, der sich in seinem Thun abbildet. Denn als ein Schlachtopfer liegt der Herr auf dem Altar; der im Himmel thront, wird von der Menschen Hände ergriffen. Durch die Gebete des Priesters wird der heilige Geist herabgerufen, und die göttliche Gnade senkt sich auf das Schrecken erregende Opfer. Der Verfasser findet nicht Worte genug, um die

---

1) *οὐ γὰρ ἑλκῦσαι πρὸς βίαν ἐστὶν, οὐδὲ ἀναγκάσαι φόβῳ· πείσαντα δὲ δεῖ πάλιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀγαγεῖν.*

Digitized by Google

schauervolle Erhabenheit des Mysteriums und die durch dieselbe bedingte Hoheit des Priestertums zu zeichnen. III, 4. VI, 4. Bei der stark rhetorischen Haltung dieser die Abendmahlsfeier behandelnden Stellen bleibt es indessen schwierig, aus ihnen dogmatisch scharf die Auffassung des Chrysostomus zu bestimmen. Nach der Darstellung des dritten Buches ist das sakramentale Opfer perfekt, noch bevor der Priester die Gnade des heiligen Geistes herabgefleht hat. Diese erscheint vielmehr nur dem Zwecke dienend, die Gemüter der Gemeinde durch Vermittelung des Opfers mit heiliger Begeisterung zu erfüllen [1]). Es wird also nahe gelegt, die Wandelung als durch das Wort des Priesters sich vermittelnd zu denken, wie ja auch diese in der römischen Kirche gültige Lehre an einem anderen Ort von Chrysostomus vorgetragen wird [2]). Nach der Darstellung des sechsten Buches geht dagegen die Anrufung des heiligen Geistes dem Vollzug des Opfers und der von ihm vorausgesetzten Wandelung voran [3]). Diese zwei sich ausschließenden Gedankenreihen gehen neben einander her. Doch ist dieser Widerspruch nicht größer als der sowohl in der griechischen wie in der römischen Messe enthaltene, in der eucharistische Opfergebete der Wandelung vorangehen und folgen. In der Chrysostomischen Liturgie wird, nachdem die Einsetzungsworte gesprochen sind, ein Opferakt stattgefunden hat, der heilige Geist gebeten, Brot und Wein zum Leibe und Blute Christi zu machen.

Die Würde des Priestertums, dessen Ursprung Chrysostomus bald auf das Wort Christi an Petrus, bald auf den Paraklet zurückführt [4]), zeigt sich aber für Chrysostomus vor allem in der

---

1) *ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ δι᾽ ἐκείνης τὰς ἁπάντων ἀνάψῃ ψυχάς.* Wir erinnern hier an das Gebet der sogenannten Chrysostomischen Liturgie: *καταπέμψον τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα.*

2) Vgl. Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. X (1886), S. 452 u. d. f.

3) *ὅτ᾽ ἂν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων ἐφάπτηται δεσπότου.*

4) *ἵνα τὰ πρόβατα κτήσηται ταῦτα, ἃ τῷ Πέτρῳ καὶ τοῖς μετ᾽ ἐκεῖνον ἐνεχείρισεν.* II, 1. *οὐκ ἄλλη τις κτιστὴ δύναμις, ἀλλ᾽ αὐτὸς ὁ πα-*

Digitized by Google

ihm übertragenen richterlichen Vollmacht. Vermöge derselben ist der Priester im Besitz des Rechts, zu binden und zu lösen. Denn die richtende Thätigkeit, zu welcher der Vater den Sohn berufen hat, ist von diesem auf die Priester übergegangen III, 5. So sind sie erhabener als die Könige, deren Macht die Grenzen des Sichtbaren nicht überschreitet, noch mehr, erhabener als Engel und Erzengel. Ja, ohne Priestertum kein Eingang in das Himmelreich! Denn Taufe und Abendmahl, die hineinführen, können nur vom Priester verwaltet werden, nur seine heiligen Hände dürfen diese Handlungen vollziehen. So sind sie uns noch ehrwürdiger als unsere Väter, denn diesen verdanken wir nur das leibliche Dasein, jenen aber die Wiedergeburt, die wahre Freiheit, die Kindschaft aus Gnaden III, 5.

Im Ausgang des dritten Buches kehrt Chrysostomus zu den schwierigen Aufgaben zurück, welche die seelsorgerliche Leitung der Gemeinde auferlegt, aber er bewegt sich jetzt nicht mehr im allgemeinen, vielmehr sind es einzelne konkrete, priesterliche Thätigkeiten, die er vergegenwärtigt. Zuerst gedenkt er der Fürsorge für die Witwen. Genaue, sorgfältige Prüfung muß entscheiden, ob die Bittende in das Verzeichnis der Gemeinde-Witwen aufgenommen werden soll. Denn es giebt viele unwürdige, die sich bewerben. Es hat nicht an Witwen gefehlt, die sich in die Häuser gedrängt und Ehen zerstört haben, ja die in Kneipen getroffen wurden, die sich des Diebstahls schuldig gemacht haben. Und wie schwer ist es, immer das Geld zu beschaffen, um die Bedürfnisse der Witwen zu befriedigen, und wie viel Geld bedarf es, um ihre anspruchsvollen Klagen anzuhören! Denn ein unersättliches Übel ist die unfreiwillige Armut, unzufrieden und undankbar. Es kommt hinzu, daß die Witwen teils wegen ihrer Armut, teils wegen ihres Alters, teils wegen ihres Naturells über einen maßloßen Freimut der Rede verfügen; sie schreien zur Unzeit, klagen ohne Grund, weinen und jammern, wo sie danken, beschuldigen, wo sie rühmen sollten (III, 16).

ράκλητος ταύτην διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν καὶ ἔτι μένοντας ἐν σαρκὶ τὴν τῶν ἀγγέλων ἔπεισε φαντάζεσθαι διακονίαν. III, 4.

Digitized by Google

Kurz berührt Chrysostonus die Fürsorge für die Pilger, die aufgenommen, und die Kranken, die gepflegt werden müssen, um eingehender über die Aufsicht, welche die Jungfrauen fordern, sich auszusprechen. Die Beurteilung dieser Asketinnen im allgemeinen ist die denkbar schärfste. Unzählige haben sich eingedrängt, von unzähligen Lastern erfüllt [1]). Doch unterläßt er es, uns mit diesen letzteren bekannt zu machen. Von den Jungfrauen wird nun vor allem die größte Zurückgezogenheit des Lebens gefordert. Nur selten im Laufe des Jahres sollen sie das Haus verlassen, wenn dringende, unvermeidliche Anlässe dazu nötigen. Freilich bedarf es dann einer Aufsicht und Bedienung, die schwer zu beschaffen ist. Man erkennt wohl, Nonnenklöster entsprechen durchaus den Wünschen unseres Verfassers, aber wir erfahren zugleich, daß dieselben, obwohl schon vorhanden, doch nur noch in beschränkter Zahl vorhanden sind; die ältere Form des asketischen Lebens ist noch überwiegend.

Auch der Schwierigkeiten wird gedacht, die mit der Ausübung der Gerichtsbarkeit verbunden sind. Kann der priesterliche Richter den Klagenden nicht befriedigen, so verfällt er einer unerbittlichen Verurteilung. — Auch die seelsorgerlichen Besuche bringen dem Bischof allerlei unerfreuliche Erfahrungen. Denn auch Gesunde, und viele nicht aus innerem Bedürfnis, sondern, um geehrt zu werden, verlangen danach. Und wird etwa ein Vornehmer oder Reicher, weil ein berechtigtes Interesse dazu vorliegt, häufiger besucht, so wird der Bischof sogleich als Schmeichler verleumdet. Ja Gunst, Stimme, Miene wird kritisiert, und sind viele gegenwärtig, so wird Tadel laut, wenn sich der Bischof nicht nach allen Seiten freundlich grüßend gewendet hat (III, 18).

Am eingehendsten erörtert Chrysostomus im vierten und fünften Buch die Aufgaben, die dem Bischof als Redner gestellt sind.

Außer dem guten Wandel, so wird die diesem Thema gewidmete Ausführlichkeit der Darstellung begründet, giebt es nur ein Mittel, die kranken Seelen zu heilen, die Belehrung durch das Wort.

---

1) εἰς τὸν τῶν ἁγίων τούτων χορὸν μυρίαι μυρίων γέμουσαι κακῶν εἰσεκώμασαν III, 17.

Digitized by Google

Wenn dies nicht wirkt, so bleibt jedes andere vergeblich. Freilich, wäre noch die Wunderkraft vorhanden, dann würde die Belehrung durch das Wort zwar noch immer unentbehrlich und notwendig bleiben, aber doch nicht in dem Maße wichtig als jetzt, wo nicht mehr eine Spur jener Kraft sich zeigt. So muß der Priester mit dem Wort die Feinde bekämpfen. Und wie groß ist ihre Zahl! Hellenen und Juden, Manichäer und die Vertreter der Schicksalslehre [1]) stürmen von außen an. Im Innern wird die Kirche von den Anhängern des Valentin und Marcion, des Sabellius, des Paul v. Samosata, des Arius bedroht. Und auch unter denen, die sich von diesen Irrlehren fern gehalten haben, giebt es so viele, die sorgfältiger Belehrung bedürfen. Sie bekümmern sich neugierig um Fragen, deren Beantwortung keinen Gewinn bringen würde, die überhaupt nicht beantwortet werden können. Die Gerichte Gottes wollen sie erforschen. Hier muß der Bischof mit solcher Weisheit von diesen Fragen abzulenken wissen, daß ihn selbst der Vorwurf der Unwissenheit nicht treffen kann. Aber dazu bedarf er der Macht des Wortes. Doch ist es nicht der Glanz der Rede, nach welchem der Priester streben soll. Gleichgültig ist die Gestaltung des sprachlichen Ausdrucks. Er mag mangelhaft sein, schlicht und schmucklos auch die Fügung der Worte, wenn die Rede nur durch Erkenntnisgehalt und genaue Entwickelung der Lehre befriedigt.

Nicht minder fordert das anspruchsvolle Verhalten der Hörer die rednerische Tüchtigkeit des Priesters. Denn was treibt sie zur Predigt? Sie kommen nicht, um Gewinn für ihr Seelenheil zu schöpfen, sie suchen vielmehr ästhetischen Genuß und üben ästhetische Kritik, gleich als wenn sie über den Vortrag von Schauspielern und Zithersängern zu urteilen hätten. Und wie peinlich ist ihre Kritik! Wehe dem Redner, wenn er in seine Reden einflicht, was schon andere gesagt haben! Nicht einmal, was er selbst ersonnen, darf er beständig anwenden. So sieht sich denn Chrysostomus mit Rücksicht auf die unerfreuliche Neigung der Hörer genötigt, was er

1) Seltmann in der jüngst (Münster und Paderborn 1887) erschienenen Separatausgabe glaubt, daß hier die Stoiker gemeint seien (S. 142).

Digitized by Google

vorhin gesagt hat, wieder zurückzunehmen, und auch formelle oratorische Begabung, Anmut des Vortrags, als begehrenswert zu bezeichnen. So kann denn der priesterliche Redner nur dann erfolgreich wirken, wenn er es nicht an angestrengtem Fleiß fehlen läßt. Denn die Beredsamkeit ist nicht ein Geschenk der Natur, sondern die Frucht der Arbeit. Der Begabtere ist hier sogar in ungünstigerer Lage als der wenig Begabte. Denn von diesem wird nichts Sonderliches erwartet, jener muß die Erwartungen überbieten. Hat der Talentlose sich einmal über das gewöhnliche Niveau erhoben, so fällt ihm sicher Beifall zu, hat der Talentvolle einmal nichts Hervorragendes geleistet, so trifft ihn Tadel. Es kommt hinzu, daß das Auditorium häufig inkompetent ist, um ein zutreffendes Urteil über die Rede abzugeben. Viele darunter sind ungebildet, und unter den Gebildeteren, die anwesend sind, findet sich auch nur der eine oder der andere, der über den rednerischen Wert des Vortrags zu urteilen fähig ist. So kann es geschehen, daß eine gute Rede geringes oder gar kein Lob erhält. Daher muß der priesterliche Redner nicht nach der Menge Lob und Beifall haschen, sondern danach trachten, daß seine Reden Gott gefallen. Das muß allein Ziel und Maßstab bei der Ausarbeitung seiner Vorträge werden. Er soll das Lob der Menschen nicht ablehnen, erlangt er es aber nicht, so soll er es weder suchen noch darüber traurig sein. Denn darin muß er den ausreichenden Lohn für seine Mühe finden, daß er sich bewußt ist, nach dem Wohlgefallen Gottes seinen Lehrvortrag verfaßt und geordnet zu haben. Denn auch der fleißige und talentvolle Redner verliert, sobald er die Mißbilligung der unverständigen Menschen nicht zu ertragen vermag, Mut und Eifer; der Talentlose aber läßt sich dazu verleiten, den Begabteren zu beneiden und herabzusetzen. Welcher Seelengröße aber bedarf es, um nicht in Neid- und Mutlosigkeit zu verfallen, wenn ein der Würde und dem Range nach unter uns stehender Redner größere Erfolge erzielt als wir! Und auch dies mag noch erträglich sein, wenn der bevorzugte Redner Demut und Billigkeit zeigt; aber ist derselbe rücksichtslos, anmaßend und ehrgeizig, dann müßte sich der unterliegende täglich den Tod wünschen, denn jener wird ihn verspotten, seine Amtsgewalt an sich zu reißen suchen, kurz, alles sein

Digitized by Google

wollen. Und welche Demütigung, wenn, während wir selbst reden, das Auditorium schweigt, sehnsüchtig das Ende unseres Vortrags erwartet, als werde es von demselben belästigt, während es auch eine längere Rede des anderen geduldig anhört, wenn er aufhören will, unwillig wird, ja gereizt. Nur, wer die so schwere Kunst gelernt hat, unabhängig von der Volksgunst seinen Weg zu gehen, ist solchen Gefahren gewachsen.

Im sechsten Buch kehrt der Verfasser wieder zu allgemeineren Betrachtungen zurück, die der erhabenen und so verantwortlichen Aufgabe des Priestertums gewidmet sind. Die negative, asketische Gesamtanschauung des menschlichen Lebens, von der Chrysostomus geleitet wird, tritt hier deutlich zu Tage. Wenn er der Versuchungen gedenkt, die dem Priestertum drohen, so sind es zum Teil dieselben, gegen welche auch jeder Christ kämpfen muß, und vor welchen nach der Weisung des Chrysostomus nur das Einsiedlerleben einen gewissen Schutz verleiht. Denn hier ist die Vorstellung, der wir entrinnen sollen, schwach, und, weil der Flamme von der Außenwelt keine Nahrung zugeführt wird, kann sie leicht gelöscht werden. So ist es auch viel leichter, Einsiedler zu leiten als eine Gemeinde. Denn geringer ist ihre Zahl, frei von irdischen Sorgen ihr Gemüt, und, da sie zusammen wohnen, kann der Vorsteher sie genau kennen lernen und für das Wachstum ihres inneren Lebens sorgen (VI, 3). Wie viel mühevoller ist dagegen das Amt des Priesters. Die Gemeinde ist in irdische Sorgen verstrickt, die den himmlischen Samen ersticken, und der Lehrer muß ihn täglich immer von neuem ausstreuen; der kleinste Teil der Sünden seiner Pflegebefohlenen wird ihm bekannt, denn den größeren Teil der Gemeindeglieder kennt er nicht einmal von Ansehen. Und nun berührt Chrysostomus die Verpflichtungen des Predigers Gott gegenüber. Der Ton des gesteigertsten priesterlichen Bewußtseins wird hier laut. Der Priester ist der Vertreter der ganzen Menschheit, fürbittend für die Sünden aller, der Lebenden und der Gestorbenen, erscheint er vor dem Throne Gottes, als wenn ihm die ganze Welt anvertraut wäre, und er als Vater über allen walte [1]).

1) *τὸν γὰρ ὑπὲρ ὅλης πόλεως καὶ τί λέγω, πόλεως, πάσης μὲν οὖν*

Digitized by Google

Von neuem wendet sich nun Chrysostomus zur Vergleichung zwischen Priestertum und Mönchtum. Und im Interesse, jenes zu heben, fällt er über dieses ein Urteil, das, in seine letzten Konsequenzen verfolgt, den Wert der Askese für das sittliche Leben vernichtet. Die Kämpfe des Asketen, sagt der Verfasser, sind wesentlich durch die körperliche Organisation bedingt. Ist diese nicht kräftig, so müssen die asketischen Übungen unterbleiben. Die Tugenden dagegen, deren der Priester bedarf, sind unabhängig von seiner körperlichen Beschaffenheit; es ist die Seele, welche sie vollbringt. Auch ist das Leben in der Zurückgezogenheit, wie achtungswert auch immer, doch keineswegs ein Beweis vollkommener Tapferkeit. Denn der Mönch bleibt nur deshalb von vielen und schweren Sünden frei, weil der äußere Anlaß zu denselben fehlt. Nur, wenn er, mitten in der Welt und ihren Versuchungen stehend, fest und unbewegt geblieben wäre, dann hätte er eine ausreichende Bewährung seiner Tapferkeit bewiesen. Aber, wie wenig Bürgschaft bietet das Einsiedlerleben dafür, daß hier die Tugend erworben wird, der das öffentliche Leben bedarf. Daher denn die Mehrzahl derer, die aus jenem in das priesterliche Amt übergehen, hier beschämt wird und den Mut sinken läßt, und weit davon entfernt, in der Tugend zu wachsen, verliert sie noch, was sie von derselben besaß.

Diese Kritik der Askese empfängt noch dadurch eine besondere Bedeutung, daß Chrysostomus selbst als Asket gelebt hat, daß seine Kritik der Askese aus eigenen Erfahrungen schöpft. Sie ist Selbstkritik. Er betrachtet sich als eine Persönlichkeit, die auf niederem sittlichen Niveau steht und es nur der Zurückgezogenheit verdankt, daß seine Fehler nicht offenbar werden. So weit er wirklich von Fehlern frei ist, schuldet er dies erfreuliche Ergebnis eben nur der Thatsache, daß er die Gelegenheit zu denselben vermieden hat. Ihn

---

τῆς οἰκουμένης πρεσβεύοντα καὶ δεόμενον ταῖς ἁπάντων ἁμαρτίαις ἵλεων γενέσθαι τὸν θεὸν, οὐ τῶν ζώντων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπελθόντων, ὁποῖόν τινα εἶναι χρή; — — καὶ γὰρ ὥσπερ τὸν ἅπαντα κόσμον πεπιστευμένος καὶ αὐτὸς ὢν ἁπάντων πατὴρ οὕτω πρόσεισι τῷ θεῷ.

Digitized by Google

deshalb zu bewundern, wäre ebenso unbegründet, als wenn man ihn loben wollte, weil er im Schlaf nicht gesündigt habe, fern vom Ringkampf nicht niedergefallen, fern von der Schlacht nicht getroffen worden VI, 5—7. Dagegen bewährt sich im Priestertum der sittliche Charakter, hier wird alles offenbar, was die Seele erfüllt, Zorn und Kleinmut, Ehrgeiz und Anmaßung, alle Fehler werden hier bloßgelegt (VI, 8).

Chrysostomus sieht also in der Askese nicht den Weg, um zu einer höheren Stufe des sittlichen Lebens aufzusteigen, sie ist ihm nicht die Stätte, auf der die Vollkommenen weilen, sondern ein Schutzmittel für die sittlich Schwachen, die ohne dasselbe den Versuchungen des Lebens nicht gewachsen wären.

Nun erhebt sich aber die Frage, die Basilius in den Mund gelegt wird, ob es eine zulässige Lebensgestaltung sei, für das eigene Heil zu sorgen, aber für das Heil der Brüder nichts zu wirken; ob jemand, der diesen Lebensweg gewählt, auf die Seligkeit hoffen dürfe. Und hier steht Chrysostomus vor einem Problem, das er nicht zu lösen vermag; vor einer Frage, auf die er keine Antwort weiß. Er erklärt: „Auch ich selbst vermag nicht zu glauben, daß jemand gerettet werden kann, der nichts für die Rettung seines Nächsten gethan hat.“ VI, 10. Und er begründet dies Urteil durch Beziehung auf das Gleichnis von den Pfunden; jenem Furchtsamen habe es ja auch keinen Nutzen gebracht, daß er das Talent nicht verringert habe; vielmehr sei er desselben verlustig gegangen, weil es nicht durch ihn vermehrt worden. Trotz dieser trostlosen Aussicht, die sich ihm so eröffnet, glaubt er dennoch recht gehandelt zu haben. Denn mildere Strafe, erklärt er, wird mich treffen, als ich zu gewärtigen hätte, wenn ich andere und mich selbst verloren, vielen ein Ärgernis gegeben und Gott beleidigt hätte, der so großer Ehre mich gewürdigt. Chrysostomus wäre nicht an der Lösung des Problems gescheitert, wenn die überwiegende Gestaltung des asketischen Lebens in seiner Zeit Beschaulichkeit und sozial förderndе Thätigkeit in sich ausgeglichen hätte. Gewiß gab es schon damals Mönchsgemeinschaften — die Schriften des Chrysostomus selbst beweisen es —, die neben dem Gebetsleben auch die Arbeit pflegten, aber noch war in ihnen der kontemplative Charakter vorherrschend, und

Digitized by Google

die praktischen Aufgaben traten in den Hintergrund [1]). So vernichtend die Kritik der ausschließlich beschaulichen Askese uns erscheint, die zugleich praktisch gerichtete Askese, wie sie sich vor allem auf occidentalischem Gebiet im Mittelalter entwickelte, die Askese, die als Arbeits- und Gebetsgemeinschaft zugleich einen wesentlichen Faktor für die Erzeugung einer christlichen Kultur gebildet hat, wäre dieser Kritik gegenüber nicht schutzlos gewesen.

Aber noch eine Frage müssen wir aufwerfen. Hat Chrysostomus wenigstens die Erfahrung machen können, daß die sündhaften Empfindungen, deren Erwachen er vom Eintritt in das öffentliche Leben befürchtete, denen zu entgehen er die Einsamkeit gewählt hatte, ihm in dieselbe nicht gefolgt sind? Mit der Aufrichtigkeit, die Chrysostomus auszeichnet, und die unsere Schrift zu einer Konfession macht, läßt er uns in die Anfechtungen hineinschauen, mit denen er in der Zurückgezogenheit zu kämpfen hat. Chrysostomus war eine leidenschaftliche, leicht zum Zorn gereizte Persönlichkeit; wir wissen, daß die tragischen Konflikte, in die er als Bischof zu Konstantinopel geriet, wenigstens zum Teil durch seine Leidenschaftlichkeit einen so akuten Charakter annahmen. Diese Leidenschaftlichkeit begleitet ihn nun auch in seine Zurückgezogenheit. Sein reizbares Naturell und seine erregbare Phantasie vergegenwärtigen ihm Situationen, denen er die Farbe der Wirklichkeit verleiht, und die ihn, so zu einem Scheindasein gesteigert, zu leidenschaftlichen Wallungen veranlassen. So ist für ihn der Gewinn der Askese nur darin zu erkennen, daß sie ihm die Möglichkeit gewährt, seine Leidenschaftlichkeit zu dämpfen und in gewissen Schranken zu halten. „Denn schnell“, sagt er, „besänftigen wir diese brennenden Leidenschaften und beschwichtigen sie, indem wir uns sagen, daß es sehr geschmacklos und ein Zeichen äußersten Elends sei, statt sich um das Übel im eigenen Hause zu bekümmern, sich für die Angelegenheiten des Nächsten zu interessieren. Träte ich aber in das öffentliche Leben und würde von den Stürmen desselben ergriffen, dann würde ich diese mahnenden Erinnerungen nicht zu genießen, diese erziehenden Erwägungen nicht zu

1) Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 2. Aufl. Stuttg. 1882. S. 345—348.

Digitized by Google

finden vermögen." Dieser Gewinn ist nun von einer fast völligen Zurückgezogenheit bedingt. „Deshalb bleibe ich", fährt Chrysostomus fort, „in meinem Zimmer, gehe nicht aus, habe mit niemandem Umgang und Verkehr." Hatte er doch, wie er — VI, 7 — uns erzählt, selbst auf den Umgang mit seiner Mutter verzichtet.

Aus diesen Konfessionen ergiebt sich, daß, wenn wir Chrysostomus beim Wort nehmen, ihm das Leben in einer asketischen Gemeinschaft nicht genügen konnte. Nur ein fast völliger Verzicht auf Umgang konnte ihm ausreichende Bürgschaften gegen die sittlichen Gefahren, die ihm drohten, gewähren. Indessen wissen wir, daß er die letzte Konsequenz der hier ausgesprochenen Gedanken nicht gezogen hat. Er hat sich zeitweise einer Mönchsgemeinschaft angeschlossen, er ist Presbyter in Antiochia, Bischof in Konstantinopel geworden. Als Presbyter hat er, so viel wir wissen, siegreich den Versuchungen widerstanden, die ihm aus seinem Temperament und den trüben kirchlichen Verhältnissen erwuchsen. In Konstantinopel ist er ihnen erlegen. Er hatte guten Grund, sich auf das äußerste gegen die Berufung nach der Reichshauptstadt zu sträuben; er wußte, welche Konflikte ihm dort drohten, und er kannte sich zu gut, um nicht einzusehen, daß ihm die Herrschaft über seine Leidenschaftlichkeit, das Gleichmaß der Seele, fehle, die ihn allein vor einem tragischen Ausgange seiner Wirksamkeit in Konstantinopel hätte schützen können. Aber noch eine andere Erwägung durfte ihn zurückhalten, mit dem priesterlichen Amte sich bekleiden zu lassen. Er betrachtet dasselbe in seiner idealsten Gestalt, wie sie sich ihm von seinem theologischen Standort aus zeigen konnte. Und nun richtet er sein Auge auf die Kirche seiner Zeit, eine Kirche, in deren Zügen er kaum die Braut Christi wiederzuerkennen vermag. Er schildert uns ihre Verderbnis in den grellsten Farben. Er erzählt uns von tumultuarischen Scenen, die bei der Bischofswahl vorkommen. Kirchen werden durch Blutvergießen geschändet, Städte in Aufruhr versetzt [1]). Und hat die Wahl stattgefunden, so muß der Neugewählte durch Schmeichelei, Erdulden unwürdiger Behandlung und Geldspenden

1) Diese Mitteilungen setzen voraus, daß die Gemeinden bei der Bischofswahl eine keineswegs bedeutungslose Mitwirkung ausübten.

Digitized by Google

seine Macht befestigen. Und welche Motive leiten die Wahl? Der eine wird vorgezogen, weil er vornehmem Geschlecht entstammt, der andere, weil er reich ist und zu seinem Unterhalte nicht der Gemeindeeinkünfte bedarf; ein dritter, weil er von der Gegenpartei übergegangen ist. Hier bemüht man sich, einen Vertrauten, dort einen Verwandten, dort endlich einen Schmeichler durchzubringen; ob der Kandidat geeignet ist, danach wird nicht gesehen, seine sittlichen und geistigen Eigenschaften werden nicht in Betracht gezogen. Die einen werden in die Zahl der Priester aufgenommen, damit sie nicht zur Gegenpartei übertreten, die anderen um ihrer Bösartigkeit willen, damit sie nicht, übergangen, großen Schaden stiften. Elende Menschen, mit unzähligen Sünden belastet, werden aus Ursachen befördert, um derenwillen sie bestraft werden sollten; die Sünden, die ihnen den Eintritt in die Kirche wehren sollten, führen sie zur priesterlichen Würde. Unwürdige Männer werden gewählt, geeignete ausgeschlossen. Den einen läßt man fallen, weil er zu jung sei; den andern, weil er nicht zu schmeicheln versteht; diesen, weil er jemand verletzt hat; jenen, weil seine Wahl den Patron eines andern durchgefallenen Kandidaten peinlich berühren würde; den einen, weil er gütig und milde ist, den andern, weil man von ihm ein energisches Einschreiten gegen die Sünder fürchtet (III, 10, 15).

War dies die Lage der Kirche, hat sie Chrysostomus nicht mit zu grellen Farben gemalt, ist seine Schilderung auch nur im wesentlichen richtig, so werden wir seine Abneigung gegen die Übernahme eines priesterlichen Amtes begreifen und entschuldigen.

Wir dürfen die Charakteristik unserer Schrift nicht schließen, ohne eines befremdenden Umstandes zu gedenken, für den wir schwer eine Erklärung zu finden vermögen. Chrysostomus berührt alle Thätigkeiten priesterlichen Waltens; nur der Vorbereitung, Leitung und Aufnahme der Katechumenen gedenkt er nicht. Dies Schweigen verliert seinen auffälligen Charakter auch nicht bei den folgenden Erwägungen.

Der Unterricht der Katechumenen war keineswegs eine spezifische Funktion des Bischofs, überhaupt nicht des Priesters.

Digitized by Google

Er wurde in die Hände von Männern gelegt, die dazu befähigt erschienen; man trug sogar mitunter kein Bedenken, ihn Laien anzuvertrauen. Cyprian hat den Lektor Optatus mit dem Unterricht der Katechumenen beauftragt [1]). Klemens von Alexandrien und Origenes sind noch vor Eintritt in den Klerus Katecheten gewesen. Augustin hat seine katechetische Wegweisung für den karthagischen Diakon Deogratias verfaßt. Und die apostolischen Konstitutionen erklären: *ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαικὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω* [2]). Weiblichen Katechumenen erteilten auch wohl Diakonissinnen Unterricht [3]). Auf der andern Seite darf freilich nicht vergessen werden, daß der abschließende Unterricht an die Competentes durch den Priester erteilt wurde. Und dennoch wird er von Chrysostomus ignoriert. Freilich kann darauf hingewiesen werden, daß die Verantwortlichkeit für die Aufnahme der Taufkandidaten in die Kirche nicht ausschließlich, vielleicht nicht einmal vorzugsweise auf den Bischöfen lastete. Bei den Scharen, die seit dem vierten Jahrhundert in die Kirche strömten, konnte sich der Klerus unmöglich überzeugen, ob jeder einzelne auch würdig zum Eintritt sei. Die Entscheidung darüber wurde von dem Urteil derer abhängig gemacht, die während des Katechumenats die Aufsicht über die Katechumenen gehabt hatten und sich für sie zu verbürgen vermochten. Wir wissen, daß im Laufe des vierten Jahrhunderts gerade in diesem Interesse das Patenamt entstanden ist. Und doch, auch diese Erwägungen wollen nicht befriedigen. Denn sonst hat Chrysostomus doch die Bischöfe für die Aufnahme der Katechumenen verantwortlich gemacht [4]). Und ferner, das Amt der sponsores hat sich im Laufe des vierten Jahrhunderts entwickelt, aber schwer ist zu glauben, daß es schon zur Zeit des

---

1) Epist. 24. Migne, Pat. lat. 4, p. 287.

2) VIII, 32 ed. de Lagarde, p. 269.

3) Hieronymus Comment. in Rom. XVI: Etiam nunc in orientalibus ecclesiis diaconissae mulieres in suo sexu videntur in ministerio verbi, quia privatim docuisse feminas invenimus. Migne, Pat. lat. 30, 714.

4) Neander, Der heilige Joh. Chrysostomus. 2. Aufl. Neue Ausgabe. Berlin 1858. I, S. 84.

Digitized by Google

Chrysostomus eine ausgebildete Institution war. So bleibt das Schweigen des Chrysostomus immerhin auffällig [1]).

II.
Ambrosius.

Fast gleichzeitig wie im Orient entstand auch im Occident das Bedürfnis, die Thätigkeiten des Amtes der seelsorgerlichen Gemeindeleitung zum Gegenstand einer zusammenhängenden Darstellung zu machen. Es war Ambrosius, dessen Schrift de officiis ministrorum, dem letzten Drittel des vierten Jahrhunderts angehörig, sich diese Aufgabe stellte [2]). Man kann freilich zweifelhaft sein, ob dies Werk in den Kreis praktisch-theologischer Arbeiten hineinzuziehen ist, denn es ist, in seinem allgemeinen Charakter betrachtet, eine christliche Ethik, die sich an die gleichnamige Schrift Ciceros anlehnt. Teils reproduziert er die Gedanken desselben, teils bildet er sie nach Maßgabe der christlichen Heilswahrheit, wie er sie versteht, um. Indem aber Ambrosius die für alle Christen gültigen Pflichten als die Kleriker vor allen verpflichtend charakterisiert und die Modifikation bezeichnet, welche jene erfahren, wenn sie von diesen ausgeübt werden, entwickelt er eine Spezialethik für die Diener der Kirche. Würde schon deshalb das Werk des Ambrosius in unserer Darstellung berührt werden müssen, als ethisches Idealbild eines Klerikers, das nicht gezeichnet werden kann, ohne daß sein amtliches Wirken zugleich beleuchtet wird, so berechtigt uns die sorgfältige Berücksichtigung des letzteren und die dadurch bedingte reichhaltige Aufnahme praktisch-theologischen Stoffes, unser Werk als einen Bestandteil der praktisch-theologischen Litteratur und zwar als erstes Glied derselben in der occidentalischen Kirche zu betrachten. Der Ausgangspunkt, den die praktische Theologie in der Ost- und in der Westkirche genommen hat, ist derselbe. Sie ist hier und dort aus

1) Vgl. J. Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Kempten 1868. S. 249. 269. 286. 295.

2) Vgl. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand. Halle 1884. S. 175—199. S. Ambrosii Mediolanensis Opera omnia curante Paulo Angelo Ballerini. T. IV, p. 21—184. Mediolani 1879.

Digitized by Google

der Ethik hervorgegangen. Aber während sie auf hellenischem Gebiet in ihren beiden ersten Erzeugnissen eine subjektive Färbung erhielt, die individuelle Persönlichkeit ihre besonderen Gemütsbewegungen darlegte, empfing sie auf römischem Boden sofort eine objektive Behandlung, für die wesentlich allgemeine prinzipielle Gesichtspunkte maßgebend wurden.

Dieser innige Zusammenhang zwischen Ethik und praktischer Theologie, den wir überhaupt in den Darstellungen der praktischen Theologie der alten Kirche beobachten können, ist der Entwickelung derselben heilsam gewesen. Denn je höher das Priestertum gestellt wurde, je mehr es sich über die Gemeinde erhob, desto wichtiger mußte es sein, daß wenigstens diese wie jenes unter dieselben sittlichen Normen gestellt und an sie gebunden wurden. Freilich wurde dieser Gewinn dadurch beeinträchtigt, daß auch auf ethischem Gebiet die Einheit der Verpflichtungen beschränkt wurde. Die Priester stehen auf einsamer Höhe, von diesem Gedanken ist die Schrift des Chrysostomus erfüllt. Der Gegensatz, den die Ethik der Stoa zwischen *καθῆκον* und *κατόρθωμα* errichtet, spiegelt sich in der Verteidigungsrede Gregors von Nazianz. Eine doppelte Pflichtenlehre, für Asketen und Priester die eine, für Laien die andere, beginnt Raum zu gewinnen. Wir begegnen ihr auch im Werk des Ambrosius. Zwei sich kreuzende Gedankenreihen durchziehen dasselbe. Bald werden Priester und Gemeinden auf dieselben ethischen Gebote verpflichtet, bald sollen für jene eigentümliche, höhere Forderungen gelten. Aber diese letztere Betrachtungsweise ist nicht die überwiegende. Ambrosius sucht Humanität und Christentum auszugleichen, ebenso zwischen allgemein christlicher und priesterlicher Lebensführung innere Verbindungen herzustellen. Und gerade in dieser ausgleichenden Tendenz, die doch den vorausgesetzten prinzipiellen Gegensatz nicht aufheben will, erkennen wir den eigentümlichen Charakter unserer Schrift.

Dieselbe folgt gern der Methode, allgemeine sittliche Grundsätze auszusprechen und dann darauf hinzuweisen, daß sie den Priestern in gesteigertem Maße gelten. Sie fordert den Gleichmut der Seele; ihn muß besitzen, wer an der Leitung des Staates teilnehmen will, wie viel mehr, wer in den Dienst der Kirche tritt

Digitized by Google

(I, 186). Sie erinnert daran, daß bei der Wahl des Berufes jeder seine Gabe prüfen, seine Vorzüge und Mängel sich vergegenwärtigen solle. Eine solche klare Erkenntnis der eigenen Anlagen sei an sich schwer, sonderlich aber, wenn es sich um den Beruf zu kirchlichen Diensten handle (I, 216. 217). Die Ausübung der Freigebigkeit, der Liberalität, soll von maßvollem, nüchternem Sinne geleitet werden. Dies sollen vor allem die Priester nicht vergessen (II, 76). Gute Handlungen und ernste Hingabe führen zur Erlangung von Ehrenstellen; dies soll vor allem beachten, wer sich um eine Ehrenstelle in der Kirche bewirbt (II, 119). Erbschleicherei ist mit christlicher Gesinnung unvereinbar, widerspricht aber vor allem der Gesinnung des Priesters, der allen nützen, niemandem schaden soll (III, 58). So sehen wir Ambrosius darauf bedacht, das priesterliche Handeln in der allgemein christlichen Sittlichkeit zu begründen. Aber er hat auch das Interesse, zu zeigen, daß die Gebote des Christentums in den Geboten der Humanität ihre Bestätigung finden, und der Christ soll allen zu gefallen suchen; dies wird ihm gelingen, wenn er nicht nach dem, was ihm selbst, sondern nach dem, was vielen nützlich ist, strebt. So wird er Christo ähnlich, der sich selbst entäußerte und Mensch wurde, um die Menschheit mit den Werken seiner Tugenden zu bereichern. Aber eben dasselbe lehrt uns die Erde, die allen alles reichlich giebt. Daher ist die Humanität, welche den Genossen unterstützt, die spezifisch menschliche Tugend. Als Glieder eines Körpers, ein jedes wertvoll für das Ganze, sollen wir uns ansehen. Das Gesetz der Natur verpflichtet uns zur Humanität. Indem wir einen Menschen schädigen, verletzen wir die eine Menschheit, der er als wertvolles Glied angehört. Zugleich treten wir aber auch mit dem Grundgedanken, auf dem die christliche Gemeinschaft ruht, in Widerspruch. Denn sie ist durch die Einheit des Glaubens und der Liebe zu einem Ganzen verbunden, zu einem Leibe zusammengefügt. Ist doch auch Christus für alle gestorben! Ja, sowohl das alttestamentliche wie das römische Gesetz legen die Pflicht der Humanität auf, indem beide die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft vor Beeinträchtigung schützen. Endlich — und hier vernehmen wir die Sprache des durch soziale Stellung und edle Gesinnung gleich aus-

Digitized by Google

gezeichneten Mannes — nötigt uns zur Humanität die Vornehmheit des Charakters. Es ist das Zeichen niedrigen Sinnes, eigennützig andere zu schädigen; ein edler Mann sucht darin seinen Ruhm, selbst mit eigener Gefahr dem Ganzen zu dienen, und zieht es vor, seine Kraft dem Vaterlande zuzuwenden, statt ein dem Genuß gewidmetes Leben zu führen (III, III).

Aber dieser Gedankengang, welcher das Priestertum der allgemeinen christlichen Ethik unterordnet und diese zu den Ideeen einer reinen Humanität in Beziehung setzt, wird durch einen entgegengesetzten Gedankengang abgelöst, welcher dem Interesse dient, dem Priestertum eine eigentümliche Würde zu verleihen. Doch müssen wir hinzufügen, es ist nicht in erster Linie das Priestertum, sondern das asketische Leben, welches der allgemein christlichen Sittlichkeit gegenüber gestellt wird. Indem aber das Priestertum an gewisse asketische Forderungen gebunden wird, nimmt es an den Vorzügen teil, durch welche die asketische Lebensgestaltung ausgezeichnet ist. Der Gegensatz zwischen dieser und den Pflichten, die jedem Christen zukommen, ist ein Gedanke, der von Ambrosius nicht nur, wie wir es bei Gregor fanden, naiv aus der Stoa entlehnt wird, sondern mit Bewußtsein von dieser auf die christliche Sittlichkeit übertragen.

Der Gedanke einer doppelten Sittlichkeit, wie ihn die Stoa vertritt, ist tief in den Wurzeln der alten Welt gegründet. Das politisch-soziale Leben setzt ihn voraus. Die Aristokratie der Freien steht den Sklaven, die Minderheit der den Künsten und dem Staatsleben gewidmeten Männer den Handarbeitern gegenüber, welche jener den Schmuck und die Bedingungen für den Unterhalt des äußeren Lebens bereiten. Und zwischen diesen Hälften, in welche die bürgerliche Gesellschaft gespalten ist, besteht keine innere Verbindung der Wertschätzung und Liebe. Dieser thatsächliche Zwiespalt bedingt nun auch die theoretische Würdigung der sittlichen Entwickelung. Der Weise, auf sittliche Vollkommenheit gerichtet, erhebt sich über die große Masse, die sich niedere Ziele steckt. Es war die Stoa, welche diese Entgegensetznng formulierte. Das Kathekon, das officium medium, das Geziemende, das Rechte im Handeln, wird von allen gefordert; das Katorthoma, die vollkommene Pflichterfüllung, das

Digitized by Google

Rechte auch in der Gesinnung, das officium perfectum, nur vom Weisen.

Diese Untersuchungen überträgt nun Ambrosius auf die christliche Ethik. In der Beobachtung der Gebote des Dekalogs, erklärt er, besteht die Erfüllung des officium medium. Wer dagegen der Aufforderung folgt, die Jesus an den reichen Jüngling richtete, wer alles verkauft, um es den Armen zu geben und Christo nachzufolgen, hat dem officium perfectum genügt. Ambrosius vergröbert die Theorie der Stoa, indem er nicht sowohl Gesinnung und Handlung als vielmehr verschiedene Kategorieen des Handelns einander gegenüberstellt. Aber er korrigiert sich doch sofort, indem er die Feindesliebe als charakteristisches Zeichen der sittlichen Vollkommenheit, und die Barmherzigkeit, die vollkommen mache, preisend erhebt (I, 36—38). So zerrinnt ihm der Gegensatz zwischen esoterischer und exoterischer Pflichterfüllung unter den Händen. Denn Barmherzigkeit und Feindesliebe zählte er doch ohne Zweifel zu den Tugenden, von denen sich kein Christ dispensieren dürfe. Auch in den demselben Thema gewidmeten Erörterungen, welche im dritten Buche enthalten sind, gelingt es Ambrosius nicht, eine größere Klarheit zu gewinnen. Ganz richtig bezeichnet er als vollkommene Pflichterfüllungen Handlungen, welche aus dem wahren Quell der Tugend entspringen, als gemeinsame dagegen [1]) Handlungen, die auch ohne hohe und ausgezeichnete Tugend vollbracht werden können. Jene seien nur wenigen, diese, wie schon ihr Name anzeige, vielen eigen. Indem nun aber Ambrosius die letzteren zu charakterisieren sucht, stellt er sie ironisch nicht als sittliche Leistungen, wenn auch niederen Grades, sondern als Gestaltungen unsittlicher Handlungsweise dar. Er findet sie da verwirklicht, wo sich ein Haschen nach Geldgewinn, ein Verlangen nach feinen, ausgesuchten Gastmählern zeigt, wo Unzufriedenheit mit dem eigenen Besitz herrscht; wo andere beeinträchtigt werden. Danach sollte man erwarten, daß keinem Christen gestattet werde, diese Stufe niederer Pflichterfüllung, die

1) Nach der Terminologie der römischen Bearbeitung der stoischen Ethik stellt Ambrosius gegenüber perfectum et absolutum, primum officium auf der einen, commune, medium officium auf der andern Seite.

Digitized by Google

doch thatsächlich nur eine Erscheinung sündigen Lebens bildet, zu behaupten.

Aber auch in der Beschreibung vollkommener Pflichterfüllung findet sich Unklarheit. Denn, wenn sie als Fasten, Enthaltsamkeit und Freiheit von Begierde nach fremdem Gut dargestellt wird, so ist letztere wenigstens doch gewiß eine Eigenschaft, der kein Christ entraten sollte. Sie wird vom Dekalog gefordert, dessen sittlicher Gehalt nach dem eigenen Urteil des Ambrosius eine allgemeine Verbindlichkeit besitzt. Schließlich löst er denn auch, der Relativität des Gegensatzes sich bewußt werdend, ihn völlig auf. In einem anderen Sinne, erklärt er, ist Gott vollkommen, in einem anderen der Mensch. Und wieder, auch dieser kann sich nach der einen Betrachtungsweise als vollkommen, nach der andern als unvollkommen ansehen. Wenn der Apostel Paulus seinen Blick auf die irdische Entwickelung und ihre Stadien richtet, fühlt er sich unvollkommen, dagegen vollkommen, sobald er sich im Lichte der Vollendung, im Lichte der Zukunft des Himmelreichs anschaut. Endlich kehrt Ambrosius zu seinem Ausgangspunkt zurück und erkennt, der Stoa folgend, in der Verfolgung zeitlicher, selbstischer Interessen den Standpunkt mittlerer, in der vollen Hingabe an die ewigen und allgemeinen Güter, an das wahrhaft Sittliche und Ehrenvolle den Standpunkt vollkommener Pflichterfüllung. Dort wird der eigene, hier der allgemeine Nutzen gesucht.

Die Unklarheit, die hier Ambrosius zeigt, fällt indessen nicht nur ihm persönlich zur Last, seinem Unvermögen, philosophische Probleme scharf aufzufassen und konsequent zu durchdenken, sie liegt zugleich in der Natur der Sache begründet. Die Lehre von einer doppelten Sittlichkeit kann auf dem Boden der christlichen Sittlichkeit nicht mit innerer Wahrheit behauptet werden. Die christliche Ethik stellt jedem Christen die höchste Aufgabe, gestattet keinem, auf einem niederen Standpunkt zu verweilen, fordert von jedem, nach Maßgabe der sittlichen Kraft zu einer höheren Stufe aufzusteigen. Das sittliche Leben erscheint ihr als ein unendlicher Prozeß. Und, indem sie lehrt, daß dasselbe in der Wiedergeburt, wie sie sich durch Buße und Glauben vermittelt, wurzele, richtet sie an jeden Christen das Verlangen, den Boden des Katorthoma zu be-

Digitized by Google

treten. In der christlichen Ethik ist für die Sittlichkeit des Kathekon kein Raum.

Das christliche Leben nimmt die Gestalt einer inneren Entwickelung an; die Stadien, welche sie durchläuft, sind fließend, nicht scharf gegen einander abgegrenzt. Aber die ethische Voraussetzung, die ethische Aufgabe, die ethischen Normen sind und bleiben für alle Christen dieselben. Die Lehre von der zwiefachen Sittlichkeit verwandelt das Christentum in ein mehr oder weniger äußerlich gefaßtes Gesetz. Alttestamentliche Ideeen und antike Elemente mußten mit der christlichen Sittlichkeit verschmelzen, um jener Theorie den Eingang zu ermöglichen. Und auf diesen beiden Faktoren ruht denn auch die Beweisführung, durch welche Ambrosius die spezifische ethische Qualität des Priestertums begründet. Denn neben dem Rückgang auf die Stoa finden wir Beziehungen auf das Alte Testament, ja diese treten häufiger hervor als jener. Und dies kann uns nicht befremden. Denn in der Stoa stellte sich eine heidnische Gedankenwelt dar, der Ambrosius nur eine beschränkte Autorität zuerkennen durfte, auf alttestamentlichem Gebiete dagegen fand er Thatsachen und Urteile, die auf göttlicher Offenbarung ruhten, die er auf dieselbe Linie mit den neutestamentlichen Heilsthatsachen und Heilswahrheiten stellte.

So sieht er denn in den Priestern die Leviten des Neuen Bundes, welche in gesteigertem Maße die Tugenden besitzen müssen, welche vom ganzen Volke gefordert werden. Denn der Priester ist der Diener des Herrn, der Diener des Altars. Die Vorzüge, durch welche die Leviten des Alten Bundes ausgezeichnet waren, kommen den Priestern des Neuen Bundes zu. Was dort in weissagendem Sinnbild verhüllt war, findet hier im sittlichen Leben und amtlichen Walten vollendete Wirklichkeit. Von Weisheit erfüllt, schauen die neutestamentlichen Priester in die Tiefen der Gottheit; sie stellen die Wachen für das Volk aus und dienen so der Gerechtigkeit; sie verteidigen tapfer das Lager und heilige Zelt; sie beweisen in Enthaltsamkeit und Nüchternheit Mäßigung. Ambrosius — und hier bezeugt sich wieder der Einfluß der antiken Ethik — betrachtet das Priestertum als die vorzügliche Repräsentation der Kardinaltugenden, als den Träger des christlichen Ethos (I, 246—251. 256—259). Aber nicht bloß sollen die Priester

Digitized by Google

in besonderem Maße besitzen, was allen Christen ziemt; in einer Hinsicht wenigstens sollen sie eine spezifische Pflicht erfüllen. Sie müssen sich des geschlechtlichen Umgangs enthalten. Nicht die Ehe ist ihnen versagt, aber das eheliche Leben. Die geschlechtliche Gemeinschaft in der Ehe ist eine Verletzung und Befleckung des Priestertums. Freilich ist sich Ambrosius hier bewußt, eine keineswegs allgemein geteilte Ansicht zu vertreten. Er weiß, daß sehr viele Priester an abgelegenen Orten sich einer solchen Beschränkung des ehelichen Rechts nicht fügen, daß sie sich auf eine lange Tradition berufen, daß sie ihr Verhalten auch damit begründen, daß doch nicht täglich das Opfer dargebracht werde. Ambrosius wagt auch nicht, seine Forderung als ein Gesetz den Priestern aufzulegen, wie er denn ganz harmlos von den Söhnen der Priester redet und es bedauert, daß dieselben so wenig geneigt sind, dem Beruf des Vaters zu folgen (I, 218). Doch scheint es schon Sitte geworden zu sein, daß im allgemeinen nur unter Voraussetzung der Ehelosigkeit die Priesterweihe erteilt wurde. Denn Ambrosius beruft sich darauf, daß die Priester, als sie ihr Amt empfingen, noch nicht eine Ehe geschlossen hatten [1]). Doch nur eine Sitte lag vor, nicht ein unverbrüchliches Recht. Denn nicht Ehelichkeit, wohl aber eine zweite Ehe ist für Ambrosius ein schlechthin unaufhebbares Hindernis der Ordination. Die alte Kirche mißbilligte die zweite Ehe überhaupt; wie vielmehr mußte sie dann dem Priester versagt bleiben, dessen Pflicht es war, zum Verharren im verwitweten Stande zu ermahnen (I, 248).

Indem wir nun Ambrosius in der Darstellung der einzelnen Pflichten folgen, welche das priesterliche Amt in sich schließt, sehen wir, wie er dieselben bald aus dem allgemeinen Beruf der Christen, bald aus spezifisch asketischen Prinzipien ableitet, bald endlich Motive aus diesem und aus jenem Gebiet kombiniert.

Vor allem wird an die Priester die allen Christen geltende Forderung der Selbstzucht gerichtet. Sie sollen sich deshalb des Umganges mit Personen, die sich gehen lassen, enthalten, auf die

---

1) Qui integri corpore, incorrupto pudore, alieni etiam ab ipso consortio conjugali, sacri ministerii gratiam recepistis I, 249.

Digitized by Google

Teilnahme an Gelagen verzichten. Jüngere Kleriker sollen nicht Jungfrauen und Witwen besuchen, und, wenn es geschehen muß, in der Begleitung des Bischofs oder der Presbyter. Denn nicht bloß leicht sich einstellende Verleumdung, sondern auch eine Versuchung, der selbst Tapfere erlegen sind, muß vermieden werden. Dem Priester ziemt Zurückgezogenheit. Statt fremde Häuser zu besuchen, lasse er sich im eigenen Hause suchen. Die Muße, die ihm vergönnt ist, verwende er zum Gebet und zum Lesen des göttlichen Worts (I, 86—88).

Den Priester soll Tapferkeit auszeichnen. Freilich kann er sie nicht bewähren in kriegerischer Thätigkeit, Werke des Friedens nehmen ihn in Anspruch; der Pflege der Seelen, nicht der Erfüllung irdischer Zwecke ist sein Amt geweiht. Und doch wie viele Aufforderungen zur Tapferkeit schließt der Christenberuf in sich! Der Christ soll sich selbst besiegen, den Zorn niederhalten, der Versuchung widerstehen, vom Unglück nicht erschüttert, vom Glück nicht aufgeblasen werden, vom Wirbel der wechselnden Geschicke nicht fortgerissen; mit einem Worte, er soll das Fleisch in den Dienst des Geistes stellen und diesen selbst mit der Idee des sittlich Guten erfüllen. Solche Tapferkeit schmückt den Kämpfer Christi. Kein Christ kann sie entbehren, jeder muß sie üben. Aber der Priester soll sie in gesteigertem Maße besitzen.

Dies Streben nach Tapferkeit muß den Priester von jeder Thätigkeit zurückhalten, die in der sichtbaren Welt Stoff und Inhalt findet, ausschließlich auf Übungen der Frömmigkeit ist er gewiesen. Jede Teilnahme an weltlichen Geschäften ist ihm verboten. Wenn das Gesetz einem Soldaten des kaiserlichen Heeres nicht gestattet, Prozesse zu führen oder Handel zu treiben, um wieviel mehr muß, wer im Kriegsdienst des Glaubens steht, sich solcher Geschäfte enthalten.

Wir erwarten nun, daß uns Ambrosius in lebhaften Farben den Priester als Helden der Askese schildern werde, aber in dieser Erwartung werden wir getäuscht. Er beschränkt sich auf die Mahnung, der Priester möge, wenn er ein Landgütchen besitzt, mit dem Ertrag desselben zufrieden sein, sonst mit seiner Besoldung. Der Heroismus des christlichen Athleten verwandelt sich in das Gleich-

Digitized by Google

maß und die Seelenruhe des Philosophen, der kein Interesse hat, seinen Besitz zu mehren, und keine Furcht empfindet, in Dürftigkeit zu geraten. Ihm steht die Vollkommenheit des Weisen der Stoa vor Augen. Ambrosius nimmt gleichsam einen Anlauf, das Priestertum auf die Höhen asketischer Vollkommenheit zu führen, aber lenkt nach wenigen Schritten ein und stellt ein leichter erreichbares Ziel. Die Besonnenheit und Vielseitigkeit der Beurteilung bei Betrachtung der menschlichen Verhältnisse auf der einen, die asketische Neigung auf der andern Seite beschränken sich gegenseitig; die christliche Lebensrichtung, wie sie die Kirche des vierten Jahrhunderts hegte, hier, die antike Ethik dort zogen Ambrosius in gleichem Maße an, und so wird sein Werk zu einem Kompromiß zwischen den heterogenen sittlichen Strömungen, welche die Christenheit seiner Zeit und so auch ihn ergriffen hatten (I, 175. 184—186).

Auch Betrachtungen über ein untergeordnetes Thema giebt Ambrosius Raum, über die angemessene körperliche Bewegung der Kleriker, vor allem über den Gang. Er solle sich von Hast wie von feierlicher Langsamkeit fern halten und als ungesuchter Ausdruck innerer Würde erscheinen. Der Verfasser habe einen sonst empfehlenswerten Mann nur deshalb nicht in den Klerus aufgenommen, weil seine körperliche Haltung unziemlich war. Einem Kleriker habe er verboten, vor ihm zu gehen, weil ihm der Anblick des Mangels an Bescheidenheit, der in seinem Gange hervortrat, unerträglich geworden war. Er habe übrigens, wie sich nachher zeigte, über beide richtig geurteilt, sie hätten sich nicht bewährt (I, 72—75).

Nur spärlich finden sich in unserm Werke homiletische Anweisungen, fast nur Individualisierungen sittlicher Grundsätze, welche aller Rede gelten. Klarheit und Milde, Wohlwollen und Anmut, Ernst und Würde sollen sie auszeichnen. Sie soll sich nicht maßlos ausdehnen und dadurch den Unwillen der Hörer hervorrufen, aber auch nicht, ein Zeichen der Nachlässigkeit, willkürlich abbrechen. Die Themata der Predigt sind gegeben, es ist ihre Aufgabe, die Glaubenslehre vorzutragen, zur Gerechtigkeit und Enthaltsamkeit zu mahnen; aber die gewählten Themata müssen, den wechselnden Lektionen entsprechend, eine individuelle Färbung annehmen. Der

Digitized by Google

sprachliche Ausdruck der Predigt darf nicht an das Theater erinnern, er soll vielmehr den Geist der Salbung, von dem der Redner erfüllt ist, offenbaren [1]). Die Aussprache muß deutlich sein, voll männlicher Kraft, aber frei von Spuren bäurischer Derbheit. Der Vollklang, das Metall der Stimme, ist Gabe der Natur, nicht durch Kunst zu erwerben; aber nach Reinheit und Einfalt des Tons soll jeder streben (I, 100—101. 104).

Einer eingehenden Besprechung unterwirft Ambrosius die Rangunterschiede innerhalb des Klerus. Dem Bischof soll Gehorsam geleistet werden. Der Kleriker soll nicht durch den Schein größerer Gelehrsamkeit, Demut und Barmherzigkeit die Verdienste des Bischofs zu verdunkeln und sich über ihn zu erheben suchen. Er soll sich von allem Strebertum, von allem Ehrgeiz frei halten und nicht etwa durch anspruchsvolles Wesen oder schlaffes Übersehen sich den Weg zu kirchlichen Ehrenstellen zu bahnen suchen. Aber auf der andern Seite, hat sich ein Kleriker durch ausgezeichnete Lebensführung, durch sittliche Reinheit, Barmherzigkeit, Fasten oder hervorragende Gelehrsamkeit allgemeine Anerkennung erworben, so soll er nicht etwa deshalb Gegenstand der Mißgunst und verletzenden Benehmens werden. Vielmehr sollen die Kleriker einander als Familienglieder betrachten (II, 119. 121—123).

Mehrfach und ausführlich schärft Ambrosius seinem Klerus die Pflicht der Barmherzigkeit ein. Die Zeitverhältnisse nötigten dazu. Ein ungeheurer Druck lastete auf dem Volke. Unerschwingliche Steuern, Aussaugung durch Wucherer, die traurigste wirtschaftliche Lage machten viele zu Bettlern. Einfälle der Barbaren verwüsteten das Land, die Gebäude wurden zerstört, die Not stieg immer höher. Viele wurden als Gefangene von den Barbaren fortgeschleppt und nur gegen ein ungeheures Lösegeld, welches doch den Angehörigen fehlte, freigegeben. Da war es die Kirche, zu welcher die Bedrängten ihre Zuflucht nahmen. Sie sollte helfen, und sie hat geholfen. Im allgemeinen wirtschaftlichen Bankerott hielt sie sich aufrecht, ein rettender Hafen für viele [2]).

---

1) Non ut rhythmum adfectet scenicum, sed mysticum servet.

2) Uhlhorn a. a. O., S. 355 u. d. f.

Digitized by Google

Auf das nachdrücklichste hebt Ambrosius die Pflicht der Kirche hervor, thatkräftig und opferwillig für die Notleidenden einzutreten. Kann nicht anders Hilfe geschafft werden, so muß der Bischof die geweihten Gefäße verkaufen. Ambrosius hat es gethan; es sind deshalb Beschuldigungen gegen ihn erhoben worden, zumal von den Arianern, aber er ist sich keiner Schuld bewußt. Er hat nur pflichtmäßig gehandelt. Er hat Gefangene befreit und sie so vor dem Tode, der Entehrung, der Versuchung, durch Teilnahme am Götzendienste das Leben zu retten, bewahrt. Wertvoller ist es, Seelen als Gold dem Herrn zu erhalten. Der die Apostel ohne Gold aussandte, hat auch die Gemeinden ohne Gold gesammelt. Die Gemeinde besitzt nicht Gold, um es zusammenzuhalten, sondern um damit die Not zu lindern. Dazu muß es von der Kirche verwandt werden, wenn diese nicht vom Urteil des Herrn getroffen werden soll: „Warum ließest du so viele Elende Hungers sterben? Du hattest doch Gold, ihnen Nahrungsmittel zu beschaffen. Warum sind so viele Gefangene auf dem Sklavenmarkte verkauft, warum, da sie nicht losgekauft wurden, vom Feinde getötet worden? Es wäre besser gewesen, die lebendigen als die metallenen Gefäße zu bewahren." Wagten wir dann zu antworten: Wir fürchteten, daß dem Tempel Gottes der Schmuck fehlen werde, der Herr würde zu uns sprechen: die heiligen Geheimnisse bedürfen nicht des Goldes. Die Loskaufung der Gefangenen ist ihr Schmuck. Gerade dann sind die geweihten Gefäße wahrhaft kostbar, wenn sie Seelen vom Tode befreien. Hat das Blut Jesu Christi vom Tode befreit, dann geziemt es dem Gefäße desselben, vom Feinde zu erretten. Dem Märtyrer Laurentius folgend, sollen wir in den Armen den Schatz der Kirche erkennen. Die wahren Schätze derselben sind die Seelen, in denen Christus wohnt, in denen der Glaube lebt. Das Gemeindevermögen zum eigenen Vorteil verwenden, ist ein Verbrechen; es für die Armen verwenden, damit Gefangene loskaufen, ein Werk der Barmherzigkeit. Arme am Leben erhalten, Gefangene loskaufen, die Leiber Verstorbener bestatten, das sind wertvolle Zwecke, um derenwillen es erlaubt ist, auch schon im Kultus verwendete Gefäße zu verkaufen. Gewiß ziemt es, zuerst Geräte, die noch nicht dem Kultus gedient haben,

Digitized by Google

zu verwenden; sind aber solche nicht vorhanden, dann ist es zulässig, auch jene zu Werken der Barmherzigkeit zu gebrauchen (II, XXVIII, 136—143).

Der Eifer in der Übung christlicher Liebesthätigkeit, den hier Ambrosius zeigt, und den er von seinem Klerus fordert, hindert ihn aber nicht, denselben zu Vorsicht, Nüchternheit und Besonnenheit in der Armenpflege zu mahnen. Dazu glaubt sich Ambrosius um so mehr verpflichtet, als der Andrang der Bittenden niemals so groß war als zu seiner Zeit. Unverschämte Vagabunden stellen sich ein und beanspruchen reichliche Gaben; durch lügenhafte Berichte und elende Bekleidung suchen sie die Sympathie der Besitzenden zu gewinnen. Hier bedarf es genauer Prüfung, damit nicht Unwürdigen gewährt werde, was der Armut gewährt werden sollte. Wie notwendig indessen diese Mahnung zur Nüchternheit dem Bischof erscheint, er verweilt nicht lange bei diesem Gegenstande; es ist ihm wertvoller, immer von neuem die Verpflichtung zur Liebesthätigkeit gegen die Bedürftigen einzuschärfen. Denn die Aufgabe, die hier dem Priester gestellt ist, umfaßt ein großes Gebiet. Er soll ja nicht bloß prüfen, ob die an ihn gerichteten Bitten um Unterstützung gerechtfertigt sind, er soll auch die Armut aufsuchen und dem Bischof darüber Mitteilung machen; er soll nicht bloß ein Ohr haben, zu hören, sondern auch ein Auge, zu sehen. Sehr richtig sagt Ambrosius: Du mußt auch den sehen, der dich nicht sieht, du mußt den aufsuchen, der sich schämt, vor dir zu erscheinen. Der Gefangenen und Kranken, die ihre Not nicht klagen können, muß der Priester mit herzlicher Teilnahme gedenken. Waltet so derselbe treu seines Amts, weiß die Gemeinde, daß ihre Gaben in ihrem Sinne verwendet werden, weder vergeudet noch zurückgehalten, so wird sie auch gern und reichlich spenden (VI, 69. 76—78).

Überhaupt muß an den Priester die unerläßliche Forderung gerichtet werden, sich in finanziellen Angelegenheiten als vollkommen vertrauenswürdig und zuverlässig zu erweisen. Er darf nicht den Sinn des Erblassers zu Ungunsten derer bestimmen, die auf die Hinterlassenschaft Anspruch haben, und denen der Testator sie ursprünglich zugedacht hat. Mit voller Freiheit soll derselbe verfügen

Digitized by Google

können, dem Priester aber ziemt es, niemandem zu schaden, vielmehr, soweit er es vermag, sich allen nützlich zu erweisen.

Wir wissen, daß diese Mahnung sehr zeitgemäß war, mußte doch Valentinian I, um der Erbschleicherei der Priester entgegenzutreten, mittelst der Gesetzgebung das Recht der Kirche, Schenkungen anzunehmen, beschränken.

Um jeder Minderung des Vertrauens, dessen der Diener der Kirche bedarf, vorzubeugen, möchte Ambrosius denselben vor jeder vermittelnden Thätigkeit in Geldangelegenheiten fernhalten, da der unterliegende Teil dem Vermittler immer ungünstig gestimmt wird (III, 58. 59). Nur eine Ausnahme läßt Ambrosius zu. Die Kirche ist verpflichtet, den Schwachen Schutz zu gewähren. Witwen und Waisen vertrauen daher auch mitunter ihr Vermögen der Verwaltung der Kirche an. Da muß die Kirche mit aller Entschiedenheit für diesen ihrer Treue übergebenen Besitz eintreten, selbst kaiserlicher Autorität gegenüber, wie es jüngst der Bischof von Ticinum, von Ambrosius beraten und unterstützt, mit Erfolg gethan hat (II, 149—151). In der That ist es ein Ruhmestitel der Bischöfe in dieser Zeit, in der die Schwachen so schwer unter dem Druck der Mächtigen zu leiden hatten, in dieser Zeit der Auflösung und Zerrüttung, daß sie sich mit eigner Gefahr als Anwälte und Schützer der Unterdrückten erwiesen [1]).

Gedenken wir endlich noch einer Mahnung, die Ambrosius nicht an die ihm untergebenen Kleriker, sondern an seine Amtsgenossen, die Bischöfe, richtet, einer Mahnung, aus der wir die Grundsätze erkennen können, denen er selbst zu folgen bemüht war. Sie betrifft die Ausübung der Disziplinargewalt. Das Verfahren des Arztes, sagt er, muß hier vorbildlich sein. So wie dieser alle Mittel anwendet, um ein krankes Glied zu heilen, und erst dann, wenn diese sich als erfolglos erwiesen haben, zur Amputation schreitet, so muß auch der Bischof die kranken Glieder der Gemeinde mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu heilen suchen; und erst dann, wenn eine Heilung unmöglich erscheint, wird er sich entschließen, mit tiefem Schmerz das Urteil der

1) Uhlhorn a. a. O., S. 378—379.

Digitized by Google

Ausschließung zu fällen, frei von Zorn, frei von Eigenwillen (II, 135).

Um das Werk des Ambrosius zu würdigen, seinen eigentümlichen Wert zu erkennen, ist es unerläßlich, sich die Beziehung desselben zu Ciceros Schrift de officiis zu vergegenwärtigen. Ambrosius ist nicht bloß in der allgemeinen formalen Ordnung des ethischen Stoffs dem römischen Philosophen gefolgt, er ist auch in der inhaltlichen Ausfüllung des Rahmens von ihm abhängig geblieben. Er hat seine wesentliche Aufgabe darin gesucht, zu den ethischen Motiven, die er vorfand, die in dem christlichen Bewußtsein enthaltenen hinzuzufügen; nur die historischen Illustrationen entnahm er ausschließlich der heiligen Schrift, vorzugsweise der alttestamentlichen, aber auch der neutestamentlichen Geschichte. Ambrosius besitzt weder die Kraft, allein vom Standort des christlichen Bewußtseins aus, die ethische Lebensgestaltung zu zeichnen, noch vermag er es, die aufgenommenen antiken Elemente organisch mit der christlichen Gesamtanschauung zu verschmelzen. Christliches und Antikes steht unvermittelt neben einander. Aber es wäre nicht begründet, deshalb die Arbeit des Ambrosius gering zu schätzen. Gerade in ihrer Unvollkommenheit liegt ihr historischer Wert. Indem sie Antikes und Christliches nicht innerlich vereinigt, nur äußerlich kombiniert, zeigt sie auf der einen Seite das ethische Erbe, welches die christliche Kirche von der griechisch-römischen Welt ohne eigene Gefahr annehmen durfte, auf der andern Seite das Neue, welches das Evangelium ihr bereitet hatte, beides scharf gegen einander abgrenzend. Unser Werk ist die wissenschaftliche Besitzergreifung der ethischen Wahrheitselemente, die trotz des Heidentums von der alten Welt erworben waren, gleichsam ihre Inventarisation. Aber noch in einer andern Hinsicht zeigt sich der Mangel unseres Werks als ein historischer Gewinn. Wenn wir uns fragen, ob dasselbe, falls Ambrosius die ethische Lebensgestaltung ausschließlich vom Standort des christlichen Bewußtseins, wie sich dasselbe in ihm und in seinen Zeitgenossen entwickelt hatte, würde gezeichnet haben, eine inhaltlich wahrere Darstellung geworden wäre, so wird unsere Antwort verneinend lauten müssen. Das christliche Bewußtsein seiner Zeit war asketisch verbildet, die Spuren dieser Verbil-

Digitized by Google

dung haben wir auch bei Ambrosius gefunden. Eine reine, dem Evangelium gemäße, wahrhaft christliche Ethik konnte diese Zeit nicht hervorbringen. Wir werden daher mit Bestimmtheit voraussetzen können, daß eine von Ambrosius gezeichnete Ethik, nur gemäß dem christlichen Bewußtsein seiner Zeit entwickelt, die Weite und relative Gesundheit des sittlichen Urteils nicht gehabt hätte, die das vorliegende Werk besitzt. Die Aufnahme von Elementen der antiken Ethik hat Ambrosius vor einer weiter gehenden Verengung der Gesamtanschauung geschützt.

Sie hat es gethan, obwohl gerade die von Ambrosius vorgetragene Theorie von der doppelten Sittlichkeit ihr entstammt. Denn der Weise, der die Höhen des Katorthoma behauptet, ist doch nicht Asket, trägt doch nicht mönchische Züge, wennschon die Bedürfnislosigkeit, die Freiheit von Affekten, die bei ihm vorausgesetzt werden, gewisse Analogieen darbieten. Auch die Askese des Kynismus ist eine andere als die auf dem Boden des Christentums erwachsene. Die Stellung des Kynismus zum sinnlich-geschlechtlichen Gebiet ist dafür ein schlagender Beweis. Nur Epiktet steht der innerhalb des Christentums erwachsenen Askese nahe, „wenn er die Ehelosigkeit für das Bessere und Höhere erklärt, weil die Ehe den Philosophen von seinem wahren Beruf abziehe, für den die selbstgewählte Armut und Niedrigkeit der Kyniker etwas besonders Anziehendes haben mochte“ [1]). Die asketischen Neigungen des Neupythagoräismus und Neuplatonismus aber sind nicht spontan aus dem hellenisch-römischen Geiste erwachsen, sondern fremden Ursprungs, von diesem assimiliert worden.

Schließlich ist zu erwägen, daß das Maßvolle und Besonnene, das die griechisch-römische Ethik so hoch stellt, der auf das Zweckmäßige gerichtete, klar denkende, allem Schwärmerischen abholde Geist des Römertums, den Ambrosius so würdevoll vertritt, Faktoren waren, die ihn davon zurückhalten mußten, die mönchische Betrachtungsweise des christlichen Lebens konsequent zu verfolgen.

---

1) Th. Ziegler, Geschichte der Ethik. 1. Abtl. Bonn 1882. S. 219. 220.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Unbekannte handschriftliche Predigten Luthers auf der Hamburger Stadtbibliothek.

Von

Lic. Dr. Buchwald.

Der Cod. 74 der Hamburger Stadtbibliothek ist für die Geschichte der Reformationszeit von außerordentlichem Wert. Derselbe enthält insbesondere eine stattliche Reihe Kopieen von Briefen, Tischreden, Disputationen, Vorlesungen u. dgl. Luthers und Melanchthons. Von einer genauen Aufführung des Inhalts müssen wir hier wegen der Beschränktheit des Raumes absehen.

Uns interessieren vornehmlich die gleichfalls in diesem Codex enthaltenen Predigten. So finden wir

1. fol. 118ᵇ—119ᵇ eine Predigt, am 13. p. trin. über Gal. 3 gehalten. Es ist die von Luther am 7. September 1544 gehaltene Predigt, von D. Enders aus Cod. Guelph. 97 in E. A.² 20. II. S. 176 ff. bereits mitgeteilt. Dieselbe Predigt befindet sich auch in Zwickau[1]) Cod. XXXIII.
2. fol. 263—272 stehe ein „Sermon M[artini] L[utheri] auff epiphaniä 1544“. Der Anfang lautet: „Ir habt gehort im lieben Euangelio, das der prophet spricht: Es sol mir aus dir außgehen ein hertzog 2c. Das ist die Summa,

1) Die Zwickauer Handschriften sind im Folgenden Cod. Cygn. bezeichnet.

Digitized by Google

das das Betlehem sol haben einen herrn, der do sol geborn werden vnd der selbige sol ein hertzog sein, ein her seines volcks Israel." Dieselbe Predigt — noch ungedruckt — finden wir Cod. Cygn. XXVIII fol. 8—24, in kürzerer, gewiß ursprünglicherer Fassung in Cod. Cygn. XXXII fol. 1—4.

3. Wie bei 1 ohne Angabe, daß sie von Luther stamme, ist fol. 272—276 aufgezeichnet eine Predigt, betitelt „Von S. Christoffero 1529". Diese Predigt ist aber gleichfalls von Luther. Sie beginnt: „Ir habt heut gehort das euangelion, welchs uns leret, das wir gute werck thun sollen. Dieweil aber heut das fest mit einfelt von S. Jacob und S. Christoff, wollen wir derselbigen historien auch sagen und zum ersten von S. Christoff. Der ist ein großer rise, ein mechtiger langer man gewest, wie in die maler malen, wie ir in im barfusser kloster gesehen hat, wer in nicht gesehen hat, mag in noch sehen." — Dieselbe Predigt findet sich in der Zwickauer Ratsschulbibliothek zweimal handschriftlich: Einmal in kurzer lateinischer Rezension Cod. Cygn. XXXVI mit der Überschrift: „Legenda de S. Christofero quomodo intelligenda" und der Unterschrift: „Anno domini XXIX. Ipso die Jacobi Apostoli, quae erat dies dominica" (25. Juli), hier ohne die Angabe, daß sie von Luther gehalten; das andere mal in Cod. Cygn. XXV fol. 99ᵃ—100ᵇ unter den von Andreas Poach kopierten Nachschriften Lutherscher Predigten. Der Anfang, mit dem des Cod. Hamb. 74 übereinstimmend, lautet hier: „Audistis hodie summam euangelii, quod admonuit uos, ut bona opera faciamus. Dieweil aber heut gefallen ist dies S. Jacobi et etiam S. Christophori — — — — — hab ich mir fürgenommen die ij legenden zusamen zu ziehen und ein exemplum daraus zu ziehen: 1. de S. Christophoro qui dicitur magnus fuisse vir, ein riese und ein großer mechtiger man" — — —

4. Unmittelbar an diese Predigt schließt sich fol. 276 ein kurzer Predigtabschnitt, betitelt „Von S. Michael", beginnend:

Digitized by Google

„Zwo ursachen haben wir, warumb wir dis fest S. michels behalten haben und behalten wollen, so wir doch vieler heiligen fest haben abgethan.“ Diese Predigt stammt von Luther und ist mit Cod. Mayh. 4. fol. 43ᵃ—44ᵇ bereits in Andreas Poachs Sammlung ungedruckter Predigten Bd. III, 1. S. 105—108 mitgeteilt.

Wesentlich Neues bringen uns also diese vier Stücke nicht. Anders steht es mit dem, was ihnen in unserer Handschrift fol. 277—315 folgt, einer zusammenhängenden lateinischen Predigtreihe vom 1. Advent 1525 bis zum 3. Osterfeiertag 1526, ohne Angabe des Autors. Der Feststellung des Verfassers dieser Predigten, dem Nachweise, daß dieser nur Luther sein kann, ist die nachfolgende Untersuchung gewidmet.

I.

Beweis, daß die Predigten des Cod. Hamb. 74 vom 1. Advent 1525 bis 3. Fer. Pasc. 1526 Luther zum Verfasser haben.

Die großartige Aurifabersche Sammlung nachgeschriebener Predigten Luthers, welche z. T. in ihren Originalen die Zwickauer Ratsschulbibliothek, z. T. in druckfertigen Bearbeitungen die Heidelberger Universitätsbibliothek besitzt, hat auch ein genaues Inhaltsverzeichnis der vorhandenen Predigten Luthers. Dasselbe ist dreifach erhalten, zweimal in Zwickau (Cod. 33), einmal in Heidelberg (Cod. 41). Diese drei Verzeichnisse ergänzen bezw. korrigieren sich gegenseitig. Die beiden ersteren sind von Weihnachten 1522 bis 4. Advent 1528 bereits mitgeteilt in dem 1. Band der vom Verfasser dies. 1884 herausgegebenen (aber unvollendet gebliebenen) Poachschen Sammlung ungedruckter Predigten Luthers, S. XVI ff.

Sollte sich nun ergeben, daß die vorliegenden Predigten des Hamburger Codex an den in den Aurifaberschen Indices angegebenen Tagen, sowie über die dort verzeichneten Texte gehalten worden sind, so würde zu vermuten sein, daß die Hamburger Predigten die von Aurifaber verzeichneten Predigten Luthers sind. Diese Vermutung aber würde zur Gewißheit sich erheben, wenn sich nachweisen ließe, daß sämtliche Hamburger Predigten vom 1. Advent

Digitized by Google

1525 bis 3. Fer. Pasc. 1526 denselben Verfasser haben, und wenn dann Luther unwiderleglich als Verfasser wenigstens einiger Predigten dieser Reihe sich nachweisen ließe.

Dann brauchte nur kurz und nicht zum Zwecke der Beweisführung der Lutherische Geist, den die Predigten atmen, Wittenberg als Ort der Predigten, Übereinstimmung mit anderen Äußerungen u. dgl. m. nachgewiesen zu werden.

A. Die vorliegenden Predigten des Hamburger Codex stimmen, wie die folgende Übersicht zeigt, überein mit den in den Aurifaberschen Indices angegebenen. Hier und da scheint der Hamburger Codex zwei Predigten in eine zusammengezogen zu haben (so bei Nr. 6, 12, 20). Von den von sämtlichen Indices verzeichneten Predigten fehlen nur zwei (Die purif. und Die Annunc.), möglicherweise auch drei, falls außer der Predigt über Pred. Sal. 1 auch die von einem der Zwickauer Indices und von dem Heidelberger Index verzeichnete Predigt über Luk. 2 am 1. p. Epiph. 1526 gehalten worden ist. Eine ganz auffällige Überstimmung zwischen den Hamburger Predigten und den Indices zeigt sich bei Nr. 24, wo die Angabe zweier Indices: figurae quibus resurrectio significata den Worten der Predigt selbst entnommen ist (s. u. Anfang von XXIV).

Vergleich des Inhalts von Cod. Hamb. 74 mit den Indices des Cod. Cygn. 33 und Cod. Pal. 41.

	Cod. Hamb. 74.	Cod. Cygn. 33	Cod. Palat. 41.
1.	1. Adv. 1525 über Matth. 21.	Do. 1. adventus. Mat. 21.	
2.	2. Adv. 1525 über Luk. 21.	Do. 2. adventus. Luc. 21.	
3.	3. Adv. 1525 über Matth. 11.	Do. 3. adventus. Mat. 11.	
4.	4. Adv. 1525 über Joh. 1.	———	Dominica IIII Adv. Joh. 1.
5.	Nat. Chr. 1525 über Luk. 2.	Die natali Christi. Luc. 2.	
6.	Eodem die 1525 über Jes. 9.	A prandio Jes. 9.	
	———	Die Stephani Jes. 9.	

Digitized by Google

Cod. Hamb. 74.	Cod. Cygn. 33	Cod. Palat. 41.
—	[Die Johannis]*)	—
7. Epiph. 1526 über Matth. 2.	Die Epiph. Mat. 2.	
8. 1. p. Epiph. 1526 über Pred. Sal. 1.	Index I: 1. p. Epiph. Luc. 2. „ II: „ „ de libro Salo. Eccle.	1. p. Epiph. Luc. 2.
9. Dom. Septuages. über Matth. 20.	Dom. Septuages. Matth. 20.	
	Die purificationis Luc. 2.	
10. Dom. Sexages. über Luk. 8.	Dom. Sexages. Luc. 8.	
11. Dom. Quinquages. über Luk. 18.	Dom. Quinquages. Luc. 18.	
12. Dom. Invocav. über Matth. 4.	Dom. Invocavit Mat. 4.	
	A prandio	[vor vnnd] nachmittage
13. Dom. Reminisc. über Matth. 15.	Dom. Reminiscere Mat. 15.	
14. Dom. Oculi über Luk. 11.	Dom. Oculi Luc. 11.	
15. Dom. Laetare über Joh. 6.	Dom. Laetare Joh. 6.	
16. Dom. Judica über Joh. 8.	Dom. Judica Joh. 8.	
	Die Annunc. Mar. a prandio	
17. 18. De Sacramento	In vigilia coenae domini Ipsa die coenae domini	In vigilia et die coenae domini zwo predigten vom Sacramenth
19. De confessione	Aprandio confessio	de confessione a prandio
—	Die parasceues Luc. 22	—
20. Evang. Joh. 13.	A prandio**) Joh. 13.	vesperi Joh. 13.
—	Sabbato pascae**) ex eod. cap.	
—	Die pascae Marc. 16	
21. In die pascae	A prandio**) fides quae credit Christum resurrexisse	
22. Secunda feria pascae.	Lunae. Gen. 3, 22. 49. Deut. 18.	
23. Tertia feria pascae Luk. 24.	Martis praesente Christiano rege Daniae Luc. 24.	
24. Post prandium.	A prandio: figurae quibus resurrectio significata.	A prandio: Abel, Noah, Isaac.

*) Nur nach Ind. I Predigt Luthers.

**) Ind. I giebt die Predigt als eine Bugenhagensche an.

Digitized by Google

B. Daß die Predigten des Cod. Hamb. 74 vom 1. Adv. 1525 bis 3. fer. Pasc. 1526 einunddenselben Verfasser haben, dürfte schon wegen der zeitlich fortlaufenden Reihenfolge derselben wahrscheinlich sein. Nun nehmen aber mehrfach die Predigten Bezug auf frühere: so Nr. XV auf die vorhergehenden Fastenpredigten („Doctrina est quam andivimus per quadragesimam, ut per miracula nos abducat a cura ventris"); Nr. XXII auf Nr. XXI; Nr. XXIII auf Nr. XXII und Nr. XXIV auf die vorhergehenden Osterpredigten. Wenn sich weiteres Beweismaterial für den Ursprung sämtlicher Predigten von einunddemselben Verfasser nicht beibringen läßt, so liegt doch auch gegen denselben nichts vor.

C. Vier (bez. fünf: vgl. Nr. VI) dieser Predigten hat Luther selbst im Jahre 1526 herausgegeben und zwar Nr. VI und Nr. XVII—XIX.

Nr. VI. Diese Predigt ist ohne Zweifel ein kurzer Auszug der beiden von Luther am 1. Weihnachtsfeiertag 1525 Nachmittag und am folgenden Vormittag über Jes. 9 gehaltenen Predigten, welche in eine zusammengezogen, im Jahre 1526 im Druck erschienen (E. A.², Bd. 15, 69 ff.).

Vgl. E. A. 15, 70 f.: „Er setzt auch ein Gleichnis von der Freude in der Ernte. Denn im Herbst ist die größte Freude im Jahr, da man einschneidt und einführet allerlei Früchte" — — —, „da singet jedermann und ist fröhlich über dem Einsammeln." Cod. Hamb. 74, f. 285ᵃ: Messores eo tempore solent cantare, quando frumenta colligunt in horrea.

E. A. 15, 80: „Diesen Ort, halt ich wohl, kann niemand baß auslegen, denn Paulus zun Korinthern, wie wir itzt angezeigt haben" — —. Cod. Hamb. 74 f. 286ᵃ: Nemo melius hunc locum interpraetatus est quam Paulus.

Nr. XVII—XIX sind eine genuinere Fassung des noch 1526 veröffentlichten „Sermons von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister" (E. A. 29, 328 ff.).

Die drei Teile des im Drucke erschienenen „Sermons" lassen noch erkennen, daß derselbe ursprünglich aus drei Predigten besteht. Die ersteren beiden sind Cod. Hamb. 74 in eine („de Sacra-

Digitized by Google

mento“) zusammengezogen. Hier erkennen wir auch, daß diese Predigten nicht in polemischer, sondern in seelsorgerischer Absicht gehalten sind. Denn Cod. Hamb. 74, fol. 302[b]) lautet der Anfang: „Instat tempus quo se appararunt ad eucharistiam. Etsi sciamus Dei gratia per totum annum nobis licere tamen propter illos qui suscepturi sunt (nec enim denegandum Christiano petenti) praedicabo. Duo autem sunt praedicanda de hoc sacramento. Primum quid credendum in eo sit, quod nominant objectum fidei. Secundo quomodo utendum eo quod creditur. Hoc scilicet quod est in altari nimirum corpus et sanguis Christi in specie panis et vini, non est in corde, sed foris. Alterum: usus hujus fidei est in corde.“ E. A. 29, 329 lautet der Anfang: „In diesem Sakrament sind zwei Ding zu wissen und zu predigen. Zum ersten, was man gläuben soll, das man auf Latinisch nennet objectum fidei, das ist, das Werk oder Ding, das man gläubt oder daran man hangen soll. Zum andern, der Glaube selbs, oder der Brauch, wie man deß, so man gläubt, recht brauchen soll. Das erste ist außer dem Herzen, wird uns äußerlich für Augen gehalten, nämlich das Sakrament an ihm selbs, davon wir glauben, daß im Brod und Wein wahrhaftig Christus Leib und Blut ist. Das andere ist inwendig im Herzen, kann nicht heraus kommen, und stehet darin, wie sich das Herz gegen dem äußerlichen Sakrament halten soll.“

Daß Cod. Hamb. 74 trotz aller Kürze doch der genuineren Fassung näher kommt, als der veröffentlichte „Sermon“, mögen zwei Stellen belegen. Statt E. A. 29, 331: „Nimm hin und trinke, das ist ein Glas mit Wein“ heißt es hier: „Accipe vitrum, bibe, das ist wittenbergisch bier.“ Statt E. A. 29, 356. „Das war vorzeiten in Klostern auch Gewohnheit, daß man die Mönche dazu zwang; es war aber Buberei“ lesen wir hier: „Mos bonus erat olim in monasteriis ut fratres juniores irent ad omnes alios, ut deprecarentur, si quid deliquissent, sed ad illos saltem ibant, quos nunquam leserant.“

D. Von Einzelheiten, welche auf Luthers Verfasserschaft hinweisen, sei nur weniges beigebracht.

Ganz nach Luthers Art sind die Anfänge von Nr. II („Ju-

Digitized by Google

cundum et consolans est hoc euangelium") und Nr. XIV („Pulcherrimum hoc euangelium"); vgl. E. A. 17, 19. 268; 20. I, 103. 121. 190 u. v. a. — Vgl. die Stelle in Nr, II: „Esto quod mathematici dicunt haec signa fieri naturaliter, hoc tamen verum est ejusmodi signa semper portendere futurum malum, ut de Cometa, quando ea apparet, quo caudam vertit, ibi malum est futurum" und De Wette IV, 290: „Apud nos cometa ad occidentem in angulo adparet (ut mea fert astronomia) tropici cancri et coluri aequinoctiorum, cujus cauda pertingit ad medium usque inter tropicum ursae caudam" und l. c. S. 310: „Cometa mihi cogitationes facit, tam Caesari quam Ferdinando impendere mala, eo quod primo caudam torsit ad aquilonem, deinde ad meridiem mutavit, quasi utrinque fratrem significans." — Vgl. aus derselben Predigt die Stelle: „Qualia monstra edita sunt et ab hominibus et a brutis et omnia contra naturam agglomerantur, ut sunt vitulus monasticus, der bapstesel et similia" und E. A. 29, 2 ff. — In Nr. IV finden wir den häufig Luther gemachten Einwurf: „Sic et interrogant nostra aetate: Quid novi affers? Cur dicis papam errasse cum episcopis et sanctis patribus? Putas te solum habere spiritum sanctum et non potius ecclesiam Romanam?" — Die Stelle in Nr. XII: „ne transeas Albim, cum pontem habeas" weist auf Wittenberg. — In Nr. XIV redet der Verfasser von seiner litterarischen Polemik gegen den Papst u. s. w.: „Sic ego respondeo papae et principibus propter auditores veros, ipsorum causa parcerem papiro et atramento." Aus derselben Predigt vgl. die Stelle: „In aqua hinter der probstey credo non paucos habitare demones, imo plenam esse nihil dubium est" und Lauterbachs Tagebuch (ed. Seidemann S. 65): — „adhuc sunt in multis regionibus habitationes daemonum, Prussia est plena daemonibus, Pilapen referta est veneficis. Ita in Helvetia prope Lucern in monte altissimo est lacus den heist man pilatus teich, ibi Sathan furit. Et dixit Lutherus, in sua patria in altissimo monte pubelsbergk esse lacum, si moveretur lapide

Digitized by Google

injecto magna oriretur tempestas per totam regionem" (vgl. E. A. 60, 13).

Nach dem in A. B. und C. Erörterten kann kein anderer als Luther der Verfasser der in Rede stehenden Predigten sein.

II.

Kurze Übersicht über die Lutherpredigten des Cod. Hamb. 74.

I. fol. 277ᵃ—278ᵇ. „4. Adventus 1525". (3. Dezember.) Text: Matth. 21.

Anfang: In hoc euangelio regnum Christi tam sua persona quam gestis depingitur. Summam autem hujus propheta indicat, cum dicit: „Dicite filiae" etc. Quibus verbis satis indicat regnum Christi longe diversum esse a saeculari, quod postea indicabimus. Tria hic dicemus: Quomodo veniendum ad hoc regnum. 2. Quomodo in eo manendum. 3. Quomodo rursus exciditur.

Schluß: Nam sic orantes [!] in timore et tremore semper nobis augentur dona Dei, ut crescamus ex fide in fidem. Hoc est quod Christus ait: Habenti dabitur. Hosianna i. e. glück vnd heil dem newen konige.

II. fol. 278ᵇ—280ᵇ. „Dominica 2. adventus." (10. Dezember.) Text: Luk. 21.

Anfang: Iucundum et consolans est hoc euangelium, quo Christus suos solatur et addit animum, impiis vero est horrendum. Indicat enim, quae sit ratio extremi diei, ut cuilibet constet eum venturum esse.

Schluß: Si sic stultescis, ut mavis egrotare quam salvus esse, quis unquam vidit stultitiam majorem? Vereberis vitam veram et redemptionem? Cum jam simus in faucibus Diaboli, conare potius, ut libereris ex faucibus ejus.

III. fol. 280ᵇ=282ᵃ. „Dominica 3. adventus." (17. Dezember.) Text: Matth. 11.

Anfang: In hoc euangelio summus articulus Christianae fidei nobis proponitur, nempe cognitio Christi, ut eum cogno-

Digitized by Google

scamus solum salvatorem et redemptorem et agnum Dei, qui tollit etc.

Schluß: Prophetae igitur priores similes sunt cocis in adventu alicujus principis, quibus venientibus nondum adest princeps, Johannes vero nunctio praeparanti viam principi et qui nunctiat jam adesse et in pede sequi. Ecce ego mittam etc. Angelus idem est qui apud nos legatus et orator, non tabellarius.

IV. fol. 282ª—284ª. „Dominica 4. adventus." (24. Dezember.) Text: Joh. 1.

Anfang: In hoc evangelio laudat euangelista constantiam Johannis et magnificat testimonium ejus. In multis tentatus fuit et tamen in omnibus constans mansit et non frustra hoc fit.

Schluß: Post me i. e. post praedicationem meam incipiet praedicare, saltem ut vobis monstrem, ante me fuit i. e. non expectetis Christum nasciturum, jam natus est et in medio vestrum est, quod vos nescitis. Prophetae eum praedicarunt futurum, sed jam adest, ante me venit, saltem videte, ut accipiatis.

V. fol. 284ª—285ª. „In Die Nativitatis Christi." (25. Dezember.) Text: Luk. 2.

Anfang: Tria in hoc evangelio: Historia, quare facta sit et fructus ejus. Historia omnino despecta in mundo, in coelis magnificatur. Joseph cum Maria relinquentes patriam suam in aliam regionem veniunt ipsis ignotam.

Schluß: Non curandum est de vestimentis, de cibo, quia adest Christus. Principes qui quottidie bella excitant propter gloriam, non gustarunt haec. Hominibus bo[nae] vol[untatis]. Christianis in omnibus beneplacitum est, si fames patienda, si moriendum, si omnia mala ferenda.

VI. fol. 285ª—287ª. „Eodem die Esa: IX." (26. [und 27.] Dezember.) Vgl. E. A.² 15, 69 ff.

Anfang: Prophetia haec non solum Judeis, sed omnibus hominibus competit. Nam mundus totus fuit in tenebris nec potuit videre Christum. Quae autem fuerunt tenebrae?

Digitized by Google

Augus[tinus] dicit omnes habuisse peculiarem Deum, canes et bruta, frumenta, morbi [!], singula suum Deum.

Schluß: David et haeredes ejus mortui, sed non resurrexerunt. Christus autem resurrexit et sic perpetuo regnat per verbum suum. Haec omnia fient judicio et justitia et sic omnia ei subjicientur, peccatum, mors, infernum. Zelus domini etc. Zelus est proprie odium mali in re amata et quiddam minus quam ira.

VII. fol. 287ª—288ª. „In die Epiphaniae." (6. Januar 1526.) Text: Matth. 2.

Anfang: Festum hoc propter tria celebratur: Primum propter apparitionem Christi quae facta est magis per stellam, fuit autem haec stella non aliis similis nec cometa, ut quidam volunt, sed singularis quaedam, praecessit enim eos usque ad locum, ubi erat puer.

Schluß: Per aliam viam etc. Per hoc significatur quod pii et fideles semper per spiritum sanctum proteguntur, ut caveant ab impiis verbi Dei praeconibus, ne eorum astutia seducantur. Hoc est quod dicit Mat. 24: si possibile est, etiam electos etc.

VIII. fol. 288ª—289ª. „Domi: 1. post epiphaniae." (7. Januar.) Text: Pred. Sal. 1.

Anfang: Salomon librum scripsit ecclesiasten in quo dicit quae sit summa vitae Christianae, nihil curare scilicet, sed tantum adherere verbo, qui hoc non faciunt, nesciunt quo vadant, donec venit hora, ut omnes qui quaerunt divitias, honorem etc. adeo ut verbum nihil curent.

Schluß: Templum est scriptura. Hic invenitur Christus. Amici sunt omnia externa quae arrident. Si in media es morte vel paupertate, ibi est templum. Ubi serio res agitur, obliviscimur, ubi quaerendus sit Christus. Hic [sic?] Maria non habuit requiem, donec veniret in templum.

IX. fol. 289ª—290ᵇ. „Dominica Septuagesimae." (28. Januar.) Text: Matth. 20.

Anfang: Dominus clare indicat, quo pertineat similitudo, cum dicit: Simile est etc. Scimus regnum coelorum

Digitized by Google

in euangelio significare ecclesiam et id quod praedicatur per euangelium. Indicat autem omnia constare bonitate et misericordia Dei, non operibus.

Schluß: Sic vere jacemus in lecto ocreis et calceis abjectis, pediculis fortasse refertis. Qui autem laborant, hi non possunt visitare infirmos. Huic autem Deus dat omnia gratis. Et hoc est verum Deum non praestare ex meritis, sed gratuito.

X. fol. 290^b—292^a. „Dominica Sexa." (4. Februar.) Text: Luk. 8.

Anfang: Similitudinem hanc dixit Christus de verbo euangelii, cum dicit alios suscipere, alios non. Est enim de verbo quod accipitur fide, quod non est aliud quam euangelium. Humiliatur itaque hac similitudine parvus ille numerus Christianorum, ut eos terreat nec segnes faciat.

Schluß: Haec bona est terra, hinc diabolus tentat hominem, intus mala conscientia, foris per principes, ad hoc pertinet patientia. Hoc conor et conabor, ut doceam homines non fidere operibus etiam sanctissimis.

XI. fol. 292^b—293^b. „Domi: Quinqua." (11. Februar.) Text: Luk. 18.

Anfang: Duo videmus in hoc euangelio: 1. profectum Christi Hierosolimam, alterum de coeco. In ambobus proponitur fides et charitas. Primum dicit: ecce ascendimus etc. quid hoc perfici[atur] ipse interproetatur dicens: flagellabunt etc.

Schluß: Si in 100 frusta concideretur monachus, non sat poenae haberet: dignus fuisset, qui ipse suspenderetur. Hic diceres: fili, fide non tuae, sed Christi morti, haec te salvat. Augustinus dicit de morte Christi cum dicit mortem esse januam vitae. At nostri illi monachi referunt ad mortem quam nos patimur.

XII. fol. 293^b—296^b. „Domi: Invocavit." (18. Februar, wohl zwei Predigten an demselben Tage.) Text: Matth. 4.

Anfang: Hodie incipitur jejunium quadragesimae, ideo lectum est hoc euangelium. Saepe andistis quid jejunare

Digitized by Google

sit, non quod jejunium malum, sed additio: Nam Christus et apostoli jejunarunt. Haec fuit additio, quod sic jejunavimus, quasi coelum merituri et sic negavimus Christum et ejus sanguinem.

Schluß: Nos autem non cum corpore, sed corde in montem ducit. Nam nunquam cessant tentationes. Hoc autem consolationis habemus, quod novimus ipsum abigere scriptura. Victo sathana hoc habemus, ut angeli accedant et ministrent nobis, sicut Christo ministrarunt. Quos optimos putavimus Christianos, cadunt de pinnaculo templi.

XIII. fol. 297ᵃ—299ᵃ. „Domi: Reminis." (25. Febr.) Text: Matth. 14.

Anfang: Hoc euangelium lectum propter ejectum demonium, ut confiteremur peccata. Nos hoc non curamus, si intelligamus euangelium. Indicatur in hac muliere talis fides quae luctetur cum Deo adeo ut victrix evadat eciam contra Deum.

Schluß: Si accipere [sc. sacramenta] nolueris, fateris tamen cum sancta ecclesia hoc esse sacramentum a Christo institutum teque ad hanc pertinere communionem. Sic libera sunt non juxta nostram opinionem, sed quia Christus libera foecit. In conversatione ministerii Christus Judeorum saltem est. In conversatione gloriae et Judaeorum et gentium. Sic responsum volo ad has questiones.

XIV. fol. 299ᵃ—301ᵇ. „Dominica Oculi." (4. März.) Text: Luk. 11.

Anfang: Pulcherrimum hoc euangelium quod multa nos docet, nimirum, quae vis verbi, quod praemium praedicatoris. Primum Christus beneficium suum praestat obsesso, ut semper audimus eum esse beneficum adireque non divites et potentes, sed peccatores et abjectos.

Schluß: Non securum te credas abjecta cappa aut si ederis carnes sexta fera, sed cura, ne sathan reperiat domum purgatam et ociosam cum septem spiritibus nequioribus et immisceat feces suas et stercus. Si ita contingit,

Digitized by Google

ut pedem lapide offendas aut brachium aut nasum, sta firmiter et cura, ne lampas in te extinguatur, ne falsa fiat doctrina.

XV. fol. 301[b]—302[b]. „Dominica letare." (11. März.) Text: Joh. 6.

Anfang: Doctrina est quam audivimus per quadragesimam, ut per miracula nos abducat a cura ventris. Hic facto monstrat se non deserere sibi confidentes. Multi hic sequuntur Jesum, ideo non potuit eos famelicos deserere, quia firmiter ei adheserant.

Schluß: Si tantum praestare possum uno sermone, ut unus vere arripiat verbum in cor suum, multum effecissem. Magnum quiddam est verbum Dei, etsi non magnum appareat. Hoc autem mundo magnum est multum habere frumenti et pecuniae etc.

XVI. fol. 302[b] (nur wenige Zeilen!). „Domi: Judica." (18. März.) Text: Joh. 8.

Anfang: Proponitur hoc euangelio, quid fiat praedicato Christo, quam coecutiat mundus.

Schluß: Exurgunt sectae: ne timeamus! oportet sic fieri, quomodo factum est aliquibus civibus inter rusticos seditiosos, qui ut sediciosi occisi sunt. Sic Deus martires suos aufferre solet in tumultu.

XVII. fol. 302[b]—305[a]. „De Sacramento." (28. März.) Vgl. E. A. 29, 328 ff.

Anfang: s. o. S. 347.

Schluß: Sunt et alii archiheretici qui volunt inspicere literam et proferunt verba Christi, quasi quis diceret: Accipite, comedite. Hie sitzt hans in der roten joppen et ecce panis, habeo pecuniam in pera mea. Hi sunt heretici grammatici, illi philosophici.

XVIII. fol. 305[a]—305[b]. Ohne besondere Überschrift. (29. März.) Vgl. E. A. 29, 343 ff.

Anfang: Cum thesaurum sic observemus, dicendum est de vera fide quae in corde est, scilicet quomodo utendum sit sacramento. Hic iterum irruunt sectarii. Vide quid

Digitized by Google

sathan foecerit! Papistae cum sciant esse verum corpus Christi, erapiunt nobis alteram speciem.

Schluß: Quid nunc, si alte speculeris et doctissimus fias, si hoc non habes, quod te salvet? Quid si tam doctus sim, ut omnia misteria scripturae noscerem. 1 Cor. 13 charitatem autem etc. Sic semper volunt altum sapere. Intret jam quisque cor suum et videat, quomodo utatur sacramento.

XIX. fol. 306ᵃ—306ᵇ. „De confessione." (29. März Nachmittags.) Vgl. E. A., 29, 352 ff.

Anfang: Quomodo huc usque confessione onerati fuerimus, scimus. Triplex autem est confessio. Prima coram Deo et haec est, ut quis se peccatorem agnoscat et Dei gloriam sinat, sicut David in iniquitatibus etc. ps. 50. q. d. velim, nolim, peccator sum, factus sum ex malo cemento.

Schluß: Quod hactenus fuerint qui lubentes hoc foecerunt inter papistas, maxime tamen propter mandatum factum est. Sic Deus blasphemiam apparavit per hanc confessionem, ut quis peteret absolutionem, sed non ex corde. Papam hoc juvit, ut potestas sua et obedientia augeretur.

XX. fol. 307ᵃ—309ᵇ. „Euangelium Joh. 13." (30. März Nachmittag [und 31. März].)

Anfang: Haec nullus alius euangelista scribit. Scribunt autem alii et maxime Lucas de coena Domini, ut facta sit, quomodo Christus novum instituit testamentum, abrogat veteri. Inter coetera Johannes interserit exemplum Christi de lotione pedum.

Schluß: Christianus jam est qui nullius legis indiget omniaque voluntarie facit, non coacte. Charitas sigillum est Christiani hominis, sicut . . . . . sertum ducis Saxoniae. Hoc nobis mandavit Christus moriturus. Ideo corde suscipiendum.

XXI. fol. 309ᵇ—312ᵇ. „In die Pascae." (1. April früh [und Nachmittag].) Text: Mark. 16.

Anfang: Primum resurrectionis historiam recitabimus propter simplices Christianos. Deinde quomodo ea utendum.

Digitized by Google

Heri dixerunt Judei ad Pilatum: custodi sepulchrum ne etc. et custodivit ipsum lapide ingenti et custodibus. Hoc fieri oportuit ut confortaretur fides in Christum.

Schluß: Quid faciunt sectae? Nactae civitatem quae non habet puri verbi praedicatorem, subvertunt et avertunt a veritate. Sicut lupus qui si plures circum se oves habet, nullum comedit antequam omnes interficiat.

XXII. fol. 312[b]—313[b]. „Secunda feria pascae." (2. April.) Weissagungen auf Christum.

Anfang: Heri dixi multa esse praedicanda de opere resurrectionis et apostoli et euangelistae describunt hoc opus. Jam nos allegat ad prophetas qui haec praedixerunt. Dicit: oportet impleri omnia etc. Scribunt autem aliqua aperte, aliqua per figuras. Mosen primo accipiamus.

Schluß: Et dicit postea ad Abraham: in semine tuo etc. ut aliis eximeret cogitationes, cum omnes putarent se parituros esse Christum. Adhuc multae erant, ideo venit ad domum David, quae pars erat tribus Judae, venit tandem ad Mariam sors.

XXIII. fol. 314[a]—315[a]. „Tertia feria pascae." (3. April.) Text: Luk. 24.

Anfang: Iterum sermo de resurrectione. Et factum est hoc in die pascae: discipuli videbant ipsum sic stare nec ingressum per januam nec per fenestram, horrent. Hodie horreret quis, si ita fierit. Sed quod officii sui est, solatur et letos facit.

Schluß: Quid dicit papista? Domine deus, remitte mihi peccata, ego edam panem, bibam aquam, jacebo in terra. Hoc non deletum est in nomine meo. Praedicari oportet poenitentiam i. e. ipsos dicere peccatores et nihil esse omnia opera quae faciunt.

XXIV. fol. 315[a]—315[b]. „Post prandium." (3. April Nachmittag.) Inhalt: s. o. S. 345.

Anfang: Audivistis diligenter praedicandam resurrectionem cum potentia sua et fructu. Si omnia quae per prophetas de resurrectione dicta sunt, praedicaremus, tota biblia

Digitized by Google

afferre oporteret. Aliquas figuras enarrabo, ut videamus omnia referri ad Christum.

Schluß fehlt. Mit fol. 315[b] hört unsere Handschrift, mitten in dieser Predigt, auf.

2.

Die Markus- und Matthäusfrage und gewisse Mißverständnisse bei den Synoptikern[1]).

Von

Professor Dr. J. N. Sepp.

Die Priorität des Matthäus oder vielmehr des Markus bildet nicht erst seit fünfzig Jahren eine brennende Frage. Schon Fischart giebt in Tobias Stimmers Bilderbibel die theologische Überzeugung vor drei Jahrhunderten kund:

Markus hat aus Sant Petri bitt
Zu dienen den Römern damit
Inn latin kurzer das gepracht,
Was Matthäus hebräisch macht,
Damit alls Volk Gottes Gnad betracht.

„Was" ist hier so viel als „Und das", denn offenbar liegt diesem Urteil Euseb. III, 39 zugrunde, wo der Presbyter dem Dolmetsch des Petrus die Initiative einer Evangelienschrift für die Römer vindiziert, diese aber von Petrus nicht für folgerichtig erkannt wird. Die Hebräerurkunde enthielt keine Jugendgeschichte, wie nun kommt es, daß sie später als Urschrift dem Matthäus zugeschrieben ward, obwohl sie seinen Namen nicht trug?! Was wir

---

1) Unsere Leser werden den katholischen Münchener Gelehrten wohl gern mit uns hier in seiner originellen Weise das Wort nehmen sehen.

Die Redaktion.

Digitized by Google

davon wissen, klingt gar häretisch im Sinne der Judaisten, darum habe ich schon im Anfang zur ersten Auflage des Lebens Christi, Bd. VII, 1846, in meiner ausführlichen Evangelienkritik 1846, S. 71—320, dasselbe verworfen, ja das nolite intendere judaicis fabulis Tit. I, 14 in der Schrift über „Das Hebräerevangelium oder die Markus- und Matthäusfrage“ 1870 verschärft zur Geltung gebracht. Genugthuung gewährt mir, was in dieser Zeitschrift 1884, S. 774 gesagt ist: „Die Annahme, daß das Hebräerevangelium die aramäische Urschrift unseres Matthäus sei, ist gewiß allgemein aufgegeben.“ Damit ist der apostolische Verfasser in erster Linie geopfert.

Ein Urmatthäus zählt wie Urmarkus und Urlukas zu den spanischen Schlössern, wir haben uns mit Erasmus an das griechische Original zu halten. Die römischen Theologen betrachten diese quaestio als ein Noli me tangere, und ich stehe hier eigentlich allein, indem ich den Markus bevorzuge — ohne darum auf den Index zu kommen! Kardinal Hergenröther erklärt vielmehr Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte III, 3. Aufl., 1034: „Im allgemeinen stehen die exegetischen Leistungen der Katholiken noch hinter denen der Protestanten zurück.“ Vielleicht kommt man bald zur Einsicht, daß die Kirche mit dem Evangelisten Markus oder der Priorität des Petrusevangeliums eher Gewinn als Verlust hat. Ihn als dritten der heiligen Verfasser aufzufassen, ist gleichwohl erlaubt, selbst Döllinger ging darauf ein, ja die Verwirrung muß arg sein, wenn z. B. der Würzburger Theolog Grimm Einheit der Evangelien 90. 117. 177. 686. 790 den Markus bald vor, bald hinter Lukas setzt.

Ich habe lange nicht mehr in diesem Gebiete gearbeitet, besinne mich aber, daß wohl die Hälfte evangelischer Gottesgelehrter dem Markus den Vorrang und Vorgang einräumt. Dafür spricht auch, daß Matthäus und Lukas sich alles von ihm angeeignet haben bis auf 23 Verse, wie Griesbach nachweist. Mit anderen Worten: Hätte Markus beide ausgeschrieben, so verdient er als epitomator et pedissequus nicht mehr den Namen eines eigenen Evangelisten; diese Hintansetzung steht aber im Widerspruch mit obigem ältesten Berichte des Papias. Innere Gründe sind es, welche den Mat-

Digitized by Google

thäus nicht als die Quelle des Markus erscheinen lassen, auch für Lukas ist er nicht der maßgebende Apostel, denn im Vorworte an Theophilus weiß er nur von solchen Autoren, welche Augenzeugen und Diener des Wortes ausgeforscht und darum keine geordnete Erzählung geliefert haben, wie sie bei Selbsterlebtem geboten wäre.

Namhafte Bibelforscher setzen darum den Markus an erste Stelle, wir nennen zuvörderst Storr, Wilke und Weiße 1838, Ritschl[1]), Reuß[2]), Bleek, Lachmann, Hitzig. Ewald ist darum für Dr. Strauß ein „Markuslöwe". Dekan Zittel, mein Kollege in der Paulskirche, erklärt Markus für den älteren, der die kleinen Erzählungen einfach aneinander reiht, etwa sechzig an der Zahl, wovon vierzig bei Matthäus und Lukas zusammen, zwanzig bei dem einen oder andern sich wiederholen. Jener ist ihm darum die gemeinsame Quelle, Matthäus sammelte hauptsächlich Aussprüche Jesu (τὰ λόγια). Mein sel. Freund Heinrich Thiersch (Apost. Zeitalter 303) urteilt: Markus habe lange vor Matthäus das älteste Evangelium geschrieben, gleich alt sei der Jakobusbrief. Güder giebt in Herzogs Realencyklopädie s. v. Markus dieselbe Überzeugung kund, ebenso Plitt[3]) und Meyer in seinem Kommentar. Kein geringerer als H. J. Holtzmann, der scharfsinnige Vertreter der historisch-kritischen Theologie tritt dafür ein (Die synopt. Evgl. 1863). Auch für Schenkel, Weizsäcker und Albert Dulk ist Markus der erste, ja Bruno Bauer stellte es über allen Zweifel hin, daß Markus der Urevangelist war. Bernh. Weiß bietet schon den Titel: Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen (Berl. 1872). Prof. H. H. Wendt in Heidelberg „Die Lehre Jesu" geht von Markus als Urevangelisten aus. Gustav Volkmar in Zürich schildert „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit" 1882 mit Bevorzugung des Markus. Mit eben dieser Voraussetzung beginnt Nippold seine Kirchengeschichte. So wenig gilt Matthäus, d. h. der Verfasser des so betitelten Evangeliums mehr für den Apostel, daß B. Bauer,

1) Gegenwärtiger Stand der Evangelienkritik. Theologischer Jahrb. 1851. IV, 480.

2) Geschichte d. Schriften des N. Test. 2. Aufl. 1853.

3) De composit. evgl. synopt. 1860.

Digitized by Google

Volkmar und Otto Pfleiderer ihn sogar als dritten ansetzen und aus Markus und Lukas schöpfen lassen. Hierzu verstand sich selbst Heinrich Thiersch.

In jüngster Zeit erregten die Papyrusschriften aus Fayum im Besitze des Erzherzogs Rainer mit ihrem ursprünglich ersten Evangelientexte Aufsehen. Prof. Bickell in Innsbruck und Harnack in Gießen gaben Zeugnis, daß er mehr nach Markus laute. — Bekanntlich wahren sich katholische Gelehrte das Recht der freieren Ansicht über die Bibel als einzige Glaubensquelle, obwohl von Verbal- und Realinspiration (nach IV Esra XVI, 2 f.) noch hier und da auf den Kathedern die Rede ist. So gestatte man mir denn, mit aller Unbefangenheit Gründe zusammenzustellen, welche meine schon vor 44 Jahren gepflogene und 1870 noch eingehender behandelten Erörterungen ergänzen, ja vielleicht die lange fortgeschleppte Zeit- und Streitfrage zum Abschlusse bringen.

Korrigiert Lukas im Prolog seine Vorgänger, so erlaube man mir darauf aufmerksam zu machen, wie Matthäus durchweg Korrekturen an Markus vornimmt, und dies kennzeichnet ihn notwendig als Nachfolger. Besteht diese Kritik auch nur in Auslassung gewisser Stellen, so ist diese Art bezeichnend und verständlich genug. Markus beginnt mit „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes. In denselben Tagen trat Johannes der Täufer auf." Unpassend entlehnt Matth. 3, 1 den Ausdruck: in derselben Zeit — da er unmittelbar die Jugendgeschichte vorangeschickt hat.

Nun merke man: wenn Mark. 1, 2 den Jesaia statt Maleachi nennt, so streicht Matth. 3, 3 den Namen, Luther eliminiert ihn schon bei Markus. Der Zusammenhang bei Markus 1, 21—30 — Besuch der Synagoge in Kapharnaum, von da Gang ins Haus des Simon und Heilung seiner Schwiegermutter ist — allein der natürliche, während Matthäus seine ganze Bergpredigt und den Hauptmann mit dem kranken Knecht zwischeneinschiebt, und dann erst auf die Schwiegermutter Simons zu sprechen kommt. Dies Unterbrechen und Überbrücken urgiert schon Holtzmann. Den Hohenpriester Abiathar, welchen Mark. 2, 26 statt Abimelech setzt, unterdrückt Matth. 12, 4. Auch will Matth. 12, 46 nichts wissen, daß Mutter und Brüder äußerten: „Er ist von Sinnen" Mark. 3, 21 — wie

Digitized by Google

paßte dies von vornherein zur Jugendgeschichte? Die 2000 Gerasener Schweine bei Mark. 5, 13 schienen dem Matth. 8, 32 doch zu viel, er streicht sie wieder, während Luther sie einfach einklammert. Origenes durfte den Satz füglich, wie den Engel am Teiche Bethesda, ausmerzen.

Markus nennt 6' 14 den Antipas „König Herodes", Matth. 14, 1 korrigiert „Vierfürst"; das Umgekehrte ist gar nicht denkbar. Doch entging dem Matth. 14, 3 der Verstoß des Mark. 6, 17, daß er Herodias (statt deren Tochter Salome) zum Weibe seines Bruders Philippus macht. Er kannte noch keinen Josephus (Arch. VIII. 5, 1..4); die Evangelisten überhaupt hatten die Bibel auch nur aus der Vorlesung in der Synagoge im Gedächtnisse. Warum beseitigt Matth. 13, 55 den Satz Mark. 6, 3: „Ist er nicht der Zimmermann? — er wollte den Herrn nicht zum Handwerker erniedrigt wissen. Daß selbst der Menschensohn den Tag und die Stunde des Weltgerichts nicht wissen solle, wie Mark. 13, 32 schreibt, schien dem Matth. 24, 36 zu stark, darum beschränkt er dies auf die Engel des Himmels.

Keiner der Synoptiker ist persönlich am See Genesaret gewesen, oder das Angesicht der Landschaft war infolge der Umkehrung im jüdischen Kriege bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet. Doch läßt Matth. 14, 22 das Bethsaida am Westufer weg, wohin es Mark. 6, 45 versetzt. Luk. 9, 10 hält uns über die Lage in Ungewißheit. Am mal d'occhio Mk. 7, 22 nahm Matth. 15, 19 Anstoß und beseitigt den Ausdruck. Ferner schwächt Matthäus die Worte Jesu Mark. 10, 18: „Was nennst du mich gut, gut ist nur Gott", dahin ab, daß er dafür 19, 17 schreibt: „Was frägst du mich um das Gute?" Noch verbessert Matth. 21, 12 f. den Tag der Tempellustration, welche Mark. 11, 11—17 nicht sofort dem Triumpheinzuge folgen läßt. Zugleich tilgt Matthäus das „Bethaus für alle Völker", um den Juden kein Ärgernis zu geben, wie auch den Satz Mark. 11, 16: „Jesus litt nicht, daß jemand auch nur ein Geschirr durch den Tempel trug" — um die messianische That (der Abschaffung des Tieropferdienstes!) nicht zur Handlnng eines Tempelaufsehers und zum Eingriff in dessen Berufsgeschäft herabzusetzen. Wieder merzt Matth. 21, 19 das Ein-

Digitized by Google

schiebsel aus, welches an das aliquando dormitat Homerus erinnern könnte: Jesus ging hungernd zum Feigenbaum, aber „es war noch nicht Feigenzeit". Mark. 11, 13. Dagegen schreibt Mark. 15, 23 richtig Myrrhenwein, während Matth. 27, 34 dafür die Psalmenstelle 68, 22 als prophetisch verwerten will und „Essig und Galle" setzt. Auch die Worte Mark. 15, 25: „Es war die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten", schreibt keiner mehr nach; denn es war um die sechste Stunde, worauf die Finsternis hereinbrach. Allerdings haben wir keinen Maßstab für Änderungen durch spätere Redaktion oder Umstellungen, wodurch manchmal eine Lücke blieb. So lesen wir Mark. 2, 13: „Jesus ging abermals an den See hinaus", obwohl der Zusammenhang mit einem vorherigen Hinausgehen verloren ist. Da Kapharnaum ein Uferort war und der Herr im Fischerhause des Simon Petrus wohnte, so bewegte man sich ja immer am Wasser. Die berühmte Stelle Matth. 16, 17: Tu es Petrus — läßt sich nur durch die Tradition richtig fassen, daß schon Paulus mit den Rabbinen erklärt: „Der Fels ist der Messias." Nicht ein Fischer ist das Fundament der Kirche, sondern Christus! und es sollte im Texte statt *κἀγὼ δέ σοι λέγω* heißen: *ὅς μοι ἔλεγε*. Der Heiland antwortete dem Bar Jona auf sein Bekenntnis: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." — „Das hat dir nicht Fleisch und Blut eingegeben, sondern mein Vater im Himmel, welcher zu mir sprach: „Du bist der Fels, auf den ich meine Kirche baue, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht erschüttern." Ich habe dies längst nachgewiesen und wundere mich, daß man davon keine Notiz nimmt. Das Mißverständnis stößt uns bereits in den Pseudo-Clementinen aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auf, wonach Clemens von Rom an Jakobus von Jerusalem schreibt: Notum tibi sit, quod Simon, qui propter veram fidem et firmam doctrinae suae basim ecclesiae fundamentum esse definitus est. Daß die Talmudische Überlieferung den Messias, Davids Sohn, ohne weiteres Sohn Gottes nannte, wie Luk. 3, 38 den Adam, ist bekannt.

Höchst befremdlich ist die redaktionelle Textänderung „aus Furcht vor den Juden", welchen man nicht ins Gesicht sagen wollte, daß

Digitized by Google

Christus die Tempelzerstörung vorausgesagt (Mark. 14, 58. Apg. 6, 14) und das Gesetz Mosis abgeschafft habe. Bei Matth. 5, 17. 18 muß es nach Jesu Wort heißen: „Euch ist gesagt worden, Himmel und Erde werden eher vergehen, als daß ein Keri und Ketib vom Gesetze unerfüllt bliebe. Ich aber sage euch: wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer" u. s. w. Die Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung bis zum letzten Tüpfchen und Strichlein Jesu in den Mund zu legen, ist eine unglaubliche Wunderlichkeit. Hat er denn nicht den blutigen Opferaltar umgestoßen, den Tempel und die heilige Stadt der Verwüstung preisgegeben und die Zerstreuung des auserwählten Volkes nach allen Weltgegenden prophezeit? Hat er nicht geflissentlich den Sabbat übertreten und dadurch nach dem Zeugnisse aller vier Evangelisten eine Hauptanklage der Hohenpriester und Pharisäer provoziert! Hat er nicht das Zeremonieengesetz thatsächlich aufgehoben, die levitischen Waschungen und Reinigungen, Fasten und Speisegebote annulliert? Holt nicht Laktantius, Divin. inst. IV, 17 nach, er habe sogar den Genuß des Schweinefleisches erlaubt? Hat der Heiland nicht durch den Umgang mit Hellenen und Römern sich über die Schranken hinweggesetzt, womit Moses sein Volk von anderen Nationen abgeschlossen! Oder hat er die Scheidung von Tisch, Bett und Grab gebilligt? Der Talmud Maccoth f. 23, 2 zählt 248 Gebote und 365 Verbote, welche die Gesetzgebung am Sinai in sich schließe; fortwährend verspottet Jesus die falsche Gesetzesheiligkeit und abrogiert all die Satzungen, wobei die Humanität und Moral der Religionsübung zum Opfer gebracht war — und Christus soll das Gesetz bis zum letzten Jota eingeschärft haben? Gerade das Gegenteil!

Nicht einmal die zehn Gebote Gottes, sage Mosis, sind für uns Christen mehr verbindlich. Juden und Samariter (und Calvinisten) zählen als das zweite Gebot des Dekalogs bis zur Stunde: „Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen." Das Christentum hat dagegen die ganze hellenische Kunst und Wissenschaft herübergenommen, und die Kirche teilt das zehnte Gebot in zwei, um doch auf die Zehnzahl zu kommen. Das Gebot: „Du sollst den Sabbat heiligen" — wie es die Juden und andere Kastenvölker

Digitized by Google

halten, gilt für uns nicht mehr, und der Herr soll den Mosaismus mit allem, was darum und daran hing, für unerläßlich erklärt haben? So grobe Verstöße finden sich im verbesserten Evangelientexte, weil den Judaisten zulieb der Vordersatz fehlt.

Eine falsche Korrektur enthält der vatikanische Codex wegen der Tilgung des Artikels Joh. 5, 1 in ἡ ἑορτή. Unter den Synoptikern ist keiner, welcher die Reihenfolge der von Jesus während seines Lehramts besuchten Paschafeste anzugeben wüßte, sodaß die Ordnung der Thatsachen nur nach den vier Osterfesten bei Johannes möglich ist. Hätte doch sogar Clemens von Alexandria Strom. I, 21 nach dem Vorgange der Gnostiker die messianische Thätigkeit lieber auf ein Jahr, das „Gnadenjahr des Herrn" Luk. 4, 19, eingeschränkt, wodurch die ganze Geschichte Jesu ein Chaos würde. Freilich begeht schon Mark. 1, 14 und ihm folgsam Matth. 4, 12 den Fehler, die Gefangennahme Johannis Baptista's sofort nach Jesu Taufe erfolgen zu lassen und als Grund von dessen Rückkehr nach Galiläa anzuführen. Johannes ordnet den geschichtlichen Stoff nach Festjahren, Matthäus läßt die Dauer des Lehramtes Christi gar nicht erraten, sodaß Hug meint, er sei eben am Zollstand sitzen geblieben und habe die Festzüge gar nicht mitgemacht. Lukas nimmt sich eine bessere Ordnung vor, sie gelingt ihm aber nicht, denn er läßt die Wirksamkeit des Täufers und des Propheten von Nazaret im fünfzehnten Regierungsjahr des Tiberius beginnen. Dem setzt Prosper von Aquitanien in direktem Widerspruch die Überlieferung entgegen doctr. tempp. p. 212: Usitatior traditio habet, dominum nostrum XV anno Tiberii Caesaris duobus Geminis Consulibus crucifixum. Das wissen von Tertullian an [1]) alle kirchlichen Autoritäten.

Daß unsere christliche Zeitrechnung nicht bloß um vier, sondern ab incarn. um sieben Jahre zu kurz ist, haben wir in jüngeren Jahren mit dem Aufwande einer namhaften Lebenszeit nachzuweisen gesucht und darin Männer von universeller Wissenschaft zu Vorgängern, wie die Britten Florentius Bigorniensis und Nik. Mann, dann Louis Boivin, Cäsar Baronius, Sanclemente und Patritius

1) Vgl. mein Leben Jesu I, Chronologie 13., 15., 18. und 21. Kapitel.

Digitized by Google

de evgl. III, 278, nicht minder Keppler, Münter und Ideler. So wenig Anhaltspunkte fand die Kirche bei den Evangelisten für eine Zeitbestimmung — sie selber wußten es nicht besser!

Doch sprechen wir uns über die Folgen der falschen Korrektur bei Joh. 5, 1 näher aus, wozu man noch 6, 4 für ein Einschiebsel erklären wollte — einzig dem Matthäus zulieb. Zwar braucht dieser 27, 15, dem Mark. 15, 6 nachschreibend, wie auch Luk. 23, 17 ἑορτή ohne den Artikel vom Pascha, und Johannes nennt bestimmt das Hütten- und Tempelfest, wo Jesus ein anderes besuchte — gleichwohl streiten sich gewisse Theologen noch darüber, ob 5, 1 nicht Purim zu verstehen sei. Soweit wären wir, nachdem die Werke über neutestamentliche Exegese bereits eine Bibliothek füllen. Purim, die Lostage, eine fröhliche Feier am Wintersende, waren ursprünglich ein Naturfest, wie Ostern, Pfingsten und Laubhütten, Gersten-, Weizenernte und Weinlese. Aber die Hebräer machten daraus nationale Stiftungen und verquickten sie mit ihrer Geschichte. In der babylonisch-persischen Gefangenschaft lernten sie noch das Sakäenfest kennen, wobei, wie bei uns, der alte Tyrann, der Winter, enthauptet und begraben, aber die historische Beziehung auf die Ausrottung der Skythen unterstellt ward, wie Herodot weiß, der 7, 61; 9, 108 f. auch Züge aus der Haremsgeschichte des Ahasverus-Xerxes und seiner grausamen Gattin Amestris-Esther mitteilt. Die Tendenzschrift Esther schmückt den Grund des Festes näher aus, das mit den römischen Saturnalien und unserem Karneval auf einer Stufe steht. Der Talmud lehnt es noch ab, und Jer. Megilla f. 70, 4 will wissen, daß unter den achtzig Ältesten, welche der Satzung der Esther und Mardochais über das Purimfest widerstritten, siebzig Propheten gewesen! — Es war gar kein Religionsfest, geschweige daß man dazu nach Jerusalem ging. Christus wäre mit sich selber in Widerspruch gekommen, wenn er auf die Vernichtung der Heiden einen Becher getrunken hätte — denn am Purim, sagt der Jude, soll man sich toll betrinken, daß man zwischen Haman und Mardochai nicht mehr unterscheiden kann.

Um das Pascha Joh. 5 zu verleugnen, ließ man sich die Begehung der Fastnacht durch den Stifter des Christentums gefallen, der im Sinne der späteren selber in dem ans Kreuz gehangenen

Digitized by Google

Haman sein Vorbild haben sollte. Soweit geht die Verirrung neutestamentlicher Schriftgelehrter von Fach — ich verurteile dies freilich nur als Laientheolog.

Auf die Reihenfolge der Evangelisten zurückkommend, bemerken wir noch, daß Büsching, Evanson und selbst mein sel. Freund Gfrörer vergebens den Lukas allein voranstellen möchten, weil sonst nach Bezas Erinnerung sein Tadel im Vorworte ja gerade die kanonischen Evangelien träfe; wir können auch nicht mit Br. Bauer und anderen den Matthäus hinter Lukas setzen, vielmehr lehrt, wie Eingangs der ähnliche Vergleich, daß, wie Matthäus an Markus, so Lukas an Matthäus Kritik übt; z. B. läßt er 11, 51 in der Prophezeihung vom Blute des Zacharias den Zusatz „Barachias Sohn" bei Matthäus 23, 35 weg, im guten Glauben, daß vielmehr der Sohn des Jojada gemeint sein mußte. Johannes seinerseits beurkundet 11, 2, Maria von Bethanien habe dem Herrn die Füße gesalbt — weil die Synoptiker Maria von Magdala mit der Schwester des Lazarus zu verwechseln scheinen. Einzig Matth. 27, 55 macht die flüchtige Bemerkung, daß Magdalena zu den Frauen zählte, welche Jesu aus Galiläa nachgefolgt waren.

Meine Ansicht haben nicht nur Thiersch und Professor Lutterbeck in Gießen einzig probabel gefunden, sondern auch in England faßt die Überzeugung Wurzel, wenn Matthäus als Apostel außer acht komme, könne füglich nur „Philippus der Evangelist" als Verfasser in Betracht kommen. Lukas selbst ist es, der den berühmten Diakon und ersten Bischof von Cäsarea, seinen und Paulus Gastfreund Apg. 21, 8, zuerst benennt. In der Apostelgeschichte des Abdias ist anstatt Philippus einfach Matthäus genannt, der den Kämmerer der Königin von Äthiopien bekehrt. Nach der *Πίστις σοφία* p. 23. 47 zeichnet Philippus auf, was Jesus gesprochen (sc. *τὰ λόγια*), ebenso seine Thaten. Ich habe 1870 die Lösung der Markus- und Matthäusfrage als Preisthema ausgesetzt, aber niemand setzt sich aufs hohe Roß, um mich bei dieser Behauptung aus dem Sattel zu heben. Nicht umsonst nennt Tholuck unsern Matthäus den Proteus der Kritik — er erweist sich nirgends, am allerwenigsten bei der Erwählung am Zollstand, als mitanwesend

Digitized by Google

und fortgesetzten Begleiter des Herrn. Der Evangelist kann kein Mitglied der Zwölfe sein; die drei nicht umsonst sogen. Synoptiker sind eben historische Quellen von zweiter Hand und rühren nicht wie Johannes von einem Augenzeugen her. Damit ist dem nunmehr zweiten Evangelium sein bisheriger geschichtlicher Wert nicht abgesprochen. Nicht ohne Grund verweist Leibnitz die Exegese unter die scientias desideratas. Noch sind die gelehrten Herren so ungewiß, daß Holtzmann den Urmarkus wieder preisgiebt, Weizsäcker im Werke über das apostolische Zeitalter 1886 wieder die kirchlich-biblische Reihenfolge einhält, und B. Weiß seit Jahren den Vorgang des Urmatthäus vor Markus behauptet. Vielleicht habe ich jetzt zur endlichen Lösung des Rätsels verholfen. Das Heilandsbild bei den Synoptikern gleicht einer zertrümmerten Mosaik, wer das Thatsächliche zu einem Ganzen ordnet, daß das Antlitz des Menschensohnes uns am erhabensten entgegenstrahlt, der ist der berufenste Verfasser eines neuen Lebens Jesu.

Digitized by Google

Rezensionen.

Digitized by Google

1.

[Schmoller] **Parallelbibel oder Die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments in der Verdeutschung durch D. Martin Luther nach der Originalausgabe von 1545 mit nebenstehender wortgetreuer Übersetzung nach dem Grundtext. In 3 Bänden. Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1887 und 1888. gr. 8°.**

Als mir vor zwei Jahren die ersten Lieferungen des nach dem innegehaltenen Programm in 24 monatlichen Heften zu dem sehr billigen Gesamtpreis von 12 Mark erschienenen Werkes zur Ansicht vorlagen, konnte ich nicht zweifeln, daß es sich um ein nützliches und volkstümliches Unternehmen handle, welchem unter den deutschredenden Christen auch in Amerika (als Generalagentur nannten die Umschläge: Cranston & Stowe in Cincinnati, Chicago und St. Louis) der verdiente Beifall nicht fehlen werde. Ich schaffte mir aber das namenlose Werk nicht an und würde kaum zu einer genaueren Prüfung desselben gekommen sein, wenn mich die Redaktion dieser Zeitschrift nicht zu einer Besprechung aufgefordert hätte. Natürlich konnte ich nicht alle Seiten (X, VIII, 941; VIII, 725 nebst 3 Seiten oder 9 Spalten mit Berichtigungen; VIII, 532, von welchen die beiden letzten oder 531 f. einige Berichtigungen zur neuen Übersetzung des Neuen Testaments enthalten) ganz durchlesen, sondern mußte mich auf eine größere Anzahl von Stichproben beschränken. Bei dieser Prüfung hat sich mir der erste

Digitized by Google

günstige Eindruck bestätigt, welchen die Parallelbibel auf mich machte. Das schöne Streben, dem Laienbibelleser den Grundtext nach Kräften zu ersetzen, ist kein vergebliches gewesen. Die schließlich dem ersten Bande (Die Geschichtsbücher des Alten Testaments, Gütersloh 1887) vorgesetzte Vorrede vom Jahre 1888, in welcher Dekan Schmoller zu Derendingen in Württemberg sich als Herausgeber nennt, endigt mit den bescheidenen Worten: „Wenn unsere Arbeit mithilft zu einem gründlichen, es genau nehmenden Bibellesen und mit anregt zum Bibelforschen unter Benutzung der in unserer Zeit reichlich zugebote stehenden anderweitigen Hilfsmittel, wie biblischen Wörterbücher, Bibelerklärungen u. s. w., so ist unser Zweck erreicht und unsere Mühe belohnt"

Obgleich die Parallelbibel nicht sowohl für die akademisch gebildeten Theologen, als vielmehr für die mit den Grundtexten unbekannten Laien bestimmt ist, verdient sie doch auch in einer wissenschaftlichen Zeitschrift eine kurze Besprechung. Mit Recht sagt C. Weizsäcker im Vorwort zu seiner Übersetzung des Neuen Testaments: „Wenn die Erkenntnis der Bibel durch Erforschung der Urkunden, der Sprache und der Geschichte fortschreitet, so ist es auch Pflicht, diesen Fortschritt zum Gemeingute darzubieten." Unter den vielen Arbeiten, welche dieser wissenschaftlichen Pflicht dienen, nimmt die Parallelbibel eine nicht unrühmliche Stelle ein, und es ist gewiß ein an sich glücklicher Gedanke, Luthers Übersetzung letzter Hand zugleich mit einer auf die seitherige wissenschaftliche Arbeit gestützten neuen Übertragung dem Leser vorzulegen. In weiteren theologischen Kreisen ist O. Schmoller durch seine Bearbeitung der Propheten Hosea, Joel und Amos (Bielefeld 1872) sowie des Galaterbriefes in J. P. Langes Bibelwerk (3. Aufl. Bielefeld 1875) bekannt, und sein *Ταμεῖον τῆς καιν. διαθ. ἐγχειρίδιον* oder Handconcordanz zum griechischen Neuen Testamente ist ebenfalls schon in dritter Auflage (Gütersloh 1887) erschienen. Wie A. Köhler in der neuesten Lieferung seines Lehrbuchs der Biblischen Geschichte Alten Testaments (Erlangen 1889) wiederholt auf die Parallelbibel verweist, so verdient sie um der darin bewiesenen Sachkenntnis willen bei umfassender Litteraturbenutzung auch von gelehrter Seite zurate gezogen zu werden, und namentlich wird sie Studierenden bei kurso-

Digitized by Google

rischer Lesung der heiligen Schrift vortreffliche Dienste leisten. Da aber dem Theologen die vom Verfasser benutzten gelehrten Hilfsmittel selber zugebote stehen, so will sein Werk, welches einem praktischen, keinem rein gelehrten Zwecke dient, weniger von den Theologen studiert, als vielmehr von diesen mit einem empfehlenden Worte solchen Gemeindegliedern ans Herz gelegt werden, welche auf eifriges Bibelstudium bedacht sind.

Dieser Zweck der Parallelbibel ergiebt sich deutlich aus der Entstehungsgeschichte und Anlage derselben. Auf dem Umschlage der zweiten Lieferung giebt der Herausgeber gegenüber von Anfragen, welche an den Verleger kamen, folgende Erklärung ab: „Unsere Parallelbibel will und soll mit dem, was sie selbständig bietet in ihrer Übersetzung, weder positiv noch negativ sein, sondern einfach treu, richtig, wahr, so treu, als es irgend bei gewissenhafter Erwägung des Grundtextes und nach dem heutigen Stand streng wissenschaftlicher Bibelforschung überhaupt möglich ist. Jeder andere Anspruch wird abgelehnt; mit Dogmatik haben wir nichts zu thun, sondern nur mit Feststellung des wirklichen Wortlauts der Bibel, es jedem überlassend, welche Dogmatik er darauf gründen zu dürfen oder zu müssen meint.“ Noch wichtiger sind die vom 24. Juni 1887 datierten Erklärungen auf dem Umschlage der achten und neunten Lieferung. Hier erfahren wir, „daß erst im Januar 1886 der Plan zur Parallelbibel entworfen und die Feder zur Ausführung angesetzt wurde, der selige Verleger aber, der mit lebhaftem, persönlichem Interesse auf den Gedanken einer solchen Bibel einging, allen Wert darauf legte, recht als ahnte er, daß sein Lebenstag sich zu Ende neige, sobald als möglich das Werk erscheinen zu lassen“. Zugleich entspricht Schmoller, der aus Bescheidenheit und um das Werk sich selbst empfehlen zu lassen, bisher ungenannt geblieben war, einem vielfach geäußerten Wunsche und tritt mit seinem Namen hervor, indem er bemerkt, „daß er für den zweiten Band (Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testamentes) und für das Neue Testament von einigen württembergischen Theologen durch die Übersetzung einzelner Bücher, die sie fertigten und ihm zur Verfügung stellten, in dankenswerter Weise unterstützt wurde. Neuerdings hat auch ein han-

Digitized by Google

noverscher Theologe, der sich für die Sache interessierte, eine mit viel Sorgfalt nach den Schriften des bekannten Erlanger Theologen v. Hofmann gefertigte Übersetzung des größeren Teiles des Neuen Testamentes freundlichst zur Vergleichung, event. Benutzung, soweit die Eigenart der Exegese dieses Theologen es rätlich erscheinen läßt, überlassen."

Indem ich jetzt zur Beschreibung der sehr zweckmäßigen Anlage der Parallelbibel übergehe, will ich den Versuch machen, mit der Berichterstattung eine Anzahl von Wünschen zu verbinden, deren Erfüllung dem Werke einen größeren wissenschaftlichen Wert geben könnte. Eine Änderung der ganzen Anlage, wie ein streng wissenschaftlicher Zweck sie erfordern würde, ist dem Verleger natürlich nicht zuzumuten, z. B. der diplomatisch genaue Abdruck von Luthers Text oder die Aufnahme der jetzt[1]) ausgeschlossenen Apokryphen. Aber viele kleine Nachbesserungen lassen sich doch im Laufe der Zeit wohl noch anbringen, zumal da in den beiden Randspalten, welche rechts und links die beiden Bibeltexte einrahmen, noch sehr viel leerer Raum zur Verfügung steht. Schreiten wir von links nach rechts, so folgt auf die Randspalte jeder Seite, welche bald mit, bald ohne Sternchen oder Kreuz eingeführte, zweckmäßig ausgewählte Parallelen und sogenannte Luthervarianten bringt, im Neuen Testament auch „den revidierten Luthertext" angiebt, zweitens die eine breitere Spalte mit der durch fetten Druck als die Hauptsache gekennzeichneten Verdeutschung Luthers. Die andere breitere Spalte enthält dann in gewöhnlicher Schrift die von Schmoller gefertigte neue oder wortgetreue Übersetzung, und die schließlich an vierter Stelle stehende Randspalte dient zur Aufnahme von allerlei Notizen über Wortlaut oder Sinn des Grundtextes, welche durch kleine, alphabetisch geordnete lateinische Buchstaben eingeführt werden

1) Da das Vorwort auf die Möglichkeit hinweist, „diese ganze Bibelausgabe noch in Einen Band zu vereinigen", so bemerke ich, daß das in Halbfranz gebundene Werk in einem Bande zu 15 Mark, in drei Bänden zu 17 Mark käuflich ist, und daß der Verleger auch die betreffenden, schön verzierten ledernen Rücken samt den zum Einbinden erforderlichen ledernen Ecken zu einem sehr billigen Preise liefert.

Digitized by Google

und sich so bequem an die einzelnen Wörter der dritten Spalte anschließen.

Betrachten wir nun die beiden ersten Spalten jeder Seite, so erregt die eigentümliche Art, in welcher Luthers Übersetzung behandelt ist, unser Interesse in hohem Grade, und es muß dankbar anerkannt werden, daß Schmoller das Eigentum des Reformators viel treuer wiedergiebt, als das z. B. in der Polyglottenbibel von R. Stier geschehen ist. Mit Recht ist die Unsitte, mit jedem Verse eine neue Zeile zu beginnen, aufgegeben; es werden aber auch die von Luther selbst gemachten, meist kleinen Absätze genau mitgeteilt. So zerfällt 1 Kön. 7, 1—8, unbekümmert um die überlieferten Verse, deren Zahlen natürlich nicht fehlen, nach Luther in sieben Absätze, welche Schmoller in seiner eigenen Übersetzung in einen Abschnitt zusammenfaßt. Wo die Raumersparnis, welche alle Zahlen im Text selbst durch Ziffern ausdrücken läßt, das stete Absetzen nicht rätlich macht, z. B. Matth. 1 bei der Zählung der Generationen, steht jedesmal ein senkrechter Strich, den die Randnote mit den Worten erklärt: „V. 1 (Druckfehler st. 2) — 10 und 12—15 setzt L. auch je bei | ab." Vielleicht hätte es sich empfohlen, wenn Schmoller, dem bei der Wiedergabe des Luthertextes der Gesichtspunkt der Erbaulichkeit in erster Linie stand, zur Probe wenigstens einige Stücke, z. B. das eben erwähnte, sehr unerbauliche Baukapitel 1 Kön. 7 ganz genau nach Bindseils kritischer Ausgabe wiedergegeben hätte. Der Leser würde dadurch einen Begriff von Luthers wirklicher Schreibart erhalten haben und, was noch viel wichtiger ist, eine Vorstellung von der gemeinhin weit unterschätzten Schwierigkeit, welche die Übertragung von Luthers Text in das jetzige Deutsch darbietet. Allein der praktische Gesichtspunkt überwog so sehr, daß eine wissenschaftlich befriedigende, d. h. genaue Übertragung, wie wir sehen werden, nicht zustande gekommen ist. Die Parallelbibel bietet dem Leser „seinen gewohnten Bibeltext" mit dem gesperrten Druck der sogenannten Kernstellen, mit der Bezeichnung der Evangelien und Episteln, ja sogar mit den z. B. durch die Cansteinschen Drucke verbreiteten Kapitelüberschriften, mögen diese auch noch so falsch sein. Absichtlich hat der Herausgeber an solchen, „auf bestimmten dogmatischen Voraussetzungen beruhenden"

Digitized by Google

Überschriften nichts geändert, sondern nur seine eigene Übersetzung, welche gewöhnlich ohne Überschrift bleibt, dann mit einer anderen Überschrift ausgestattet. So lesen wir bei Ps. 72 über Luthers Text: „Weissagung von Christo und seinem Reiche“, in der Kolumne rechts: „Segenswünsche für einen König und seine Regierung.“

Sowohl in der erwähnten Erklärung vom zweihundertjährigen Geburtstage J. A. Bengels, als auch im Vorwort von 1888 verteidigt sich Schmoller gegen Ausstellungen, welche seine Behandlung des Luthertextes betreffen. Die Titelangabe: „nach der Originalausgabe von 1545“ habe nur sagen wollen, daß Luthers Text nach der Ausgabe letzter Hand in heutiger Sprachform anders als in den gewöhnlichen Bibeln dargeboten werde, nämlich frei von nicht wenigen kleinen inhaltlichen und dabei unnötigen oder ungeschickten Änderungen, welche in die kirchlich gebrauchten Ausgaben eingedrungen seien. Schmoller weiß recht gut, daß auch beim Luthertexte mitunter die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt sehr schwierig ist. Er bedauerte aber 1887, daß „trotz aller Sorgfalt im Vergleichen mit dem Bindseilschen Abdruck des Luthertextes da und dort doch noch kleine, mehr oder weniger inhaltliche Änderungen, die hätten beseitigt werden sollen, in unserm Text stehen geblieben sind. Sie sollen in einem Anhang ihre Berichtigung finden“. Weil der praktische Zweck überwog, so soll in der Parallelbibel, die den Text Luthers keineswegs durch einen revidierten verdrängen will, der Luthertext „einfach verständlich lauten, allerdings aber mit möglichst wenig Modernisierung“. Die Sprachformen seien für diesen Zweck von keiner sonderlichen Bedeutung, wenn „die eine Form genau so verständlich und richtig ist als die andere; schaltet doch Luther selbst hierin sehr frei, und für sein Wechseln mit den Formen, mitunter im selben Satz, wird man mit dem größten Scharfsinn nie oder nur höchst selten einen bestimmten Grund angeben können, so daß durch ein Nichtbeachten beim Abdruck nichts eigentlich Luthersches verloren geht“. Ich bin anderer Meinung und finde mit Frommann und der Hallischen Probebibel z. B. 1 Kön. 7, 7. 8 Luthers „darin“ und „wohnte“ rhythmisch entschieden besser als die in der Parallelbibel stehenden

Digitized by Google

Wörter „darinnen“ und „wohnete“, wie schon V. 1 f. „ausbawet, bawet“ im heutigen Deutsch nicht durch „ausbauete, bauete“, sondern durch „ausbaute, baute“ wiederzugeben ist. Wer Luthers Sprache in unser Deutsch überträgt, hat meines Erachtens nicht das Recht, Feinheiten zu verwischen, die sich leicht und verständlich wiedergeben lassen, mögen sie auch für die Auffassung des Sinnes gleichgültig sein. Natürlich setze ich voraus, daß Luthers echter Text zugrunde gelegt und genau übertragen wird, daß aber nicht eine jetzt übliche Bibelausgabe die Grundlage bildet und nur dem Bindseilschen Texte angenähert wird.

Irrig heißt es im Vorwort (S. IX): „Da die Nennung der Originalausgabe von 1545 als genaue Wiedergabe derselben inbezug auf den Inhalt gefaßt und deshalb Ausstellungen gemacht wurden, so wurden vom Schluß des ersten Bandes an überhaupt alle Abweichungen von der Ausgabe von 1545 entfernt, so daß unser Text dieselbe ganz genau wiedergiebt; und die früher noch stehengebliebenen Abweichungen wurden in einem Beiblatt zu nachheriger Berichtigung zusammengestellt.“ Es läßt sich leicht zeigen, daß die inhaltlichen Abweichungen von Luther auch außerhalb der geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes keineswegs streng vermieden sind, und daß auch sonst Luthers Eigentum nicht zu seinem vollen Rechte gekommen ist. Mit dem Nachweis der Unvollständigkeit des dem zweiten Bande beigegebenen Verzeichnisses von Berichtigungen halte ich mich nicht auf, sondern gebe jetzt auf Grund von Frommanns Arbeit in der Probebibel hier einige Beispiele von noch wünschenswerten Verbesserungen solcher Stellen, in welchen Schmoller Luthers Sinn verfehlt hat. Schwieriger als „ausgeschüt“, welches im Zusammenhang von Klagel. 2, 11 sofort als unserem „aus-„ausgeschüttet“ entsprechend erkannt wird, hat sich Dan. 5, 15. 16 Luthers „bedeut“ erwiesen, welches unser „bedeutet“ (vgl. Gen. 41, 32) ist; die Parallelbibel hat Cansteins „bedeute“ stehen lassen. Übrigens mag Klagel. 2, 11: „ausgeschüttet über den (Luther: ‚dem‘) Jammer“, obgleich Canstein diesen Unsinn bietet, ein Druckfehler sein. Richtig ist Hiob 29, 13 „der Widwen“ in „der Witwe“ übertragen, wo Canstein falsch „der Witwen“ giebt: aber z. B. Mich. 6, 13, wo Luther mit dem Hebräischen den Plural „deiner

Digitized by Google

Sünden“ bietet, hat Schmoller mit Canstein „deiner Sünde“. Richtig hat Schmoller Hiob 36, 9. Ezech. 33, 10; 43, 10 „vntugent, missethat“ als Pluralformen erkannt, während Canstein irrig den scheinbaren Singular beibehält; aber Dan. 7, 11 mußte Luthers „Rede“ nicht mit Canstein festgehalten, sondern in unsere Pluralform „Reden“ umgesetzt werden, um Luthers Text ohne inhaltliche Abweichung in das jetzige Deutsch zu übertragen. Als Beispiel einer notwendigen Konstruktionsändernng erwähne ich 1 Kön. 7, 11, wo Luthers „köstliche gehawene Steine nach dem Winckeleisen“ im heutigen Deutsch „köstliche Steine, nach dem Winkeleisen gehauen“ lauten würde. Ps. 96, 8 schreibt Luther: „Bringet her dem HERRN die Ehre seinem Namen“; die beiden Kolumnen der Parallelbibel lauten: „Bringet her dem Herrn die Ehre seinem Namen“ und „Gebet Jehova[1]) die Ehre Seines Namens.“ Ich sehe ab von der irreführenden Schreibung der auf Gott bezüglichen Fürwörter mit großem Anfangsbuchstaben, vermisse aber in der Randspalte den Hinweis auf Luthers frühere Übersetzung: „ehre seynes namens“. In demselben Psalm (96, 11) finden wir bei Bindseil: „Himel frewe sich, vnd Erde sey frölich“; statt der richtigen Übertragung: „Der Himmel freue sich, und die Erde sei fröhlich“ (Probebibel) lesen wir in der Parallelbibel zwar nicht mit Canstein: „Himmel, freue dich, und Erde, sei fröhlich“, wohl aber als Luthertext den sonderbaren Satz: „Himmel, freue sich, und Erde, sei fröhlich.“

Ich habe meine Ansicht über Notwendigkeit und Ausführung einer deutschen Bibelrevision oft ausgesprochen und muß hier auf

---

1) Schmoller hat sich eine erstaunliche, zum Teil unfruchtbare Mühe mit der Namenschreibung gegeben. „In denjenigen Eigennamen, die in der im Deutschen gebräuchlich gewordenen Form belassen sind, ist die hebräische Form durch folgende Zeichen markiert“: das unterstrichene e = hebr. a, das in Perlschrift gedruckte o gehört nur der deutschen Namenform an, a mit zwei Punkten darunter = hebr. e ꝛc. So kann der Leser nach Belieben Jahve oder Jehova aussprechen. Für das Qerê perpetuum zum Kethêbh Jerusalēm ist als eigenes Zeichen das fettgedruckte e verwandt. Zu der wiederholten Zeichenerklärung „e (in Jerusalem) = hebr. ai“ kann ich nur ein Fragezeichen setzen. Das hebr. elohim wird Gott übersetzt, das hebr. el durch *Gott, und dennoch in Luthers Text die Verwischung des heiligsten Gottesnamens!

Digitized by Google

die „Jenaer Litteraturzeitung" 1876, Nr. 26 und das „Evangelische Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen" (Crefeld 1885, Nr. 16. 17. 20; 1886, Nr. 6. 8 rc.) verweisen. Schmoller verwahrt sich dagegen, daß er Luthers Text revidieren wolle, und betont, daß er nur die Wortformen und Konstruktionen, nicht aber die Worte Luthers selber antaste. Freilich muß er hinzufügen, daß er Luthers Worte „jedenfalls nicht weiter" antaste, als es unsere heutigen (offiziellen) Bibelausgaben thun, und fährt dann fort: „Wir belassen also ohne weiteres veraltete Ausdrücke, zumal dieselben in unserer Bibel durch die zweite Kolumne häufig ihre einfache Erklärung finden, überdies aber in den meisten Fällen durch Randnoten ausdrücklich erklärt werden." Der Herausgeber der Parallelbibel scheint mir nicht ganz frei von Selbsttäuschung zu sein. Er will nicht revidieren und giebt doch eine Art von Revision, welche aber, weil die praktischen Rücksichten den wissenschaftlichen guten Willen oft nicht durchdringen lassen, nur zu häufig der wünschenswerten Folgerichtigkeit ermangelt. Wenn Hiob 9, 6 in „Er (be)weget ein Land" oder Spr. 2, 7 in „Er läßt (es) den Aufrichtigen gelingen" die von mir eingeklammerten Zusätze zu Luther durch Perlschrift kenntlich gemacht werden, so halte ich das für unverfänglich. Bedenklicher ist's aber, wenn Ezech. 45 nicht nur in V. 1 und 2, sondern auch in V. 5 und 6 das falsche „Ruten", wofür die Kolumne rechts in V. 1 mit Perlschrift das richtige „Ellen" einsetzt, in Klammern eingeschlossen wird; es scheint mir unberechtigt, weil zwar Canstein, nicht aber Luther auch in den letzteren Versen die Klammern hat. Ich billige es, daß Dan. 1, 15 das veraltete „bas" Luthers durch „besser", Jer. 36, 9 „eine Fasten" durch „ein Fasten" ersetzt ist. Dagegen bedaure ich die Beibehaltung des mißverständlichen „Reicharabien", z. B. Ps. 72, 10; stände nur in der Randspalte zu 1 Kön. 10, 1 Luthers frühere Übersetzung „reich Arabien", so würde der Leser leichter an das reiche oder glückliche Arabien denken. Während Ps. 22, 1 die Einzahlform „Hinden" zu dem jetzt üblichen „Hindin" geworden ist, bietet die Parallelbibel Ps. 29, 9 Luthers Mehrzahl „Hinden" und als Schmollers Übersetzung „Hindinnen". Lev. 11, 5 sind die „Kaninichen" geblieben; dagegen steht Deut. 14, 7 „Kaninchen".

Digitized by Google

Jes. 1, 18 ist Luthers unverständliches „Rosinfarbe“ geblieben, obgleich die Probebibel das klare „Rosenfarbe“ an die Hand gab. Der Leser der Parallelbibel erfährt nicht klar genug, daß Luther, der Jer. 27, 1 den Schreibfehler Jojakim nicht verbessern wollte, eine glückliche Verbesserung des MT 2 Chron. 22, 6 Asarja in das allein dem Zusammenhang entsprechende Ahasja vornahm; wenigstens führt die Randnote zu Ahasja „L. a. Ü. (d. h. Luther in anderen Übersetzungen) Asarja“ eher von Luthers Verdienst ab, als daß sie zu demselben hinleitete. War diese Randnote wohl überflüssig, so entbehren wir dagegen, schon weil zu Luthers Bibel auch seine Randglossen gehören, an anderen Stellen der Parallelbibel durchaus notwendige Randnoten. Wer Luther gerecht werden will, darf nicht Gen. 38, 12 das falsche Hirten im Text belassen und seine Randglosse „Mag auch heißen Freund“ unterdrücken. Mit Recht erklärt D. Schröder im Vorbericht zur Probebibel (S. LIII) Luthers Ausdruck Jes. 51, 6, daß die Menschen „werden dahin sterben wie Das“ für unverständlich ohne die Randglosse: „Solch (Das) muß man mit einem Finger zeigen, als schlüge man ein Klipplin mit Fingern.“ Schmoller läßt die Randglosse weg, setzt ein Komma vor „wie Das“, schreibt in seiner Übersetzung dafür „wie nichts“ und bemerkt dazu in der Randnote: „A. (d. h. andere übersetzen) wie Mücken“, ohne Rücksicht auf die frühere Übersetzung Luthers „wie ein Nichts“ und auf die jedenfalls deutlichere Übertragung der Probebibel „im Nu dahin sterben“ zu nehmen. Während D. Schröder a. a. O. LVII ein klares Bewußtsein davon hat, daß eine kirchliche Bibelrevision Sache des praktischen Taktes sein muß und eines festen wissenschaftlichen Prinzips notwendig entbehrt, haben bekanntlich viele Männer der Wissenschaft (z. B. Lagarde in Gött. gel. Anz. 1885, S. 68) den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Wahrheit und kirchlicher Zweckmäßigkeit nicht begriffen und übermäßigen Anstoß an der konservativen Haltung der Probebibel genommen. Den Vorwurf solchen Anstoßes darf ich Schmoller nicht machen, wohl aber den Wunsch aussprechen, daß die beiden ersten Spalten der Parallelbibel in wissenschaftlicher Behandlung der echten Lutherbibel allmählich der Halleschen Probebibel noch näher kommen.

Digitized by Google

Gehen wir nun zu den beiden folgenden Spalten der Parallelbibel über, zu der von Schmoller selbst gefertigten **Übersetzung** und der dazu gehörigen Randspalte, so muß ich zu ihrem Lobe sagen, daß das Werk durch sie seinen Hauptzweck, dem Leser der Lutherbibel ein genaueres und richtigeres Verständnis des von den biblischen Verfassern geschriebenen heiligen Textes zu vermitteln, in unzähligen Fällen glücklich erreicht, und zwar in viel höherem Grade, als dies einem Bibelwerke möglich ist, welches, wie z. B. das geschätzte Werk von Otto v. Gerlach, keine vollständige neue Übersetzung darbietet, sondern sich auf gelegentliche Noten beschränkt. Als Beleg nenne ich sofort zwei Beispiele, ein unwichtiges und ein wichtiges. Schmoller übersetzt Gal. 1, 1 „nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum", wo Luthers „auch nicht durch Menschen" den ja gewiß nicht gleichgültigen Singular verwischt. In der berühmten Stelle Röm. 9, 5 finden wir neben Luthers „aus welchen Christus herkommt nach dem Fleische, der da ist Gott über alles, gelobet in Ewigkeit. Amen" als neue Übersetzung: „und aus welchen Christus (stammt) dem Fleische nach. Gott, welcher ist über alles, (sei) gepriesen in die Ewigkeiten, Amen." Die beiden von mir eingeklammerten Wörter sind, weil sie nicht im Grundtext stehen, in Perlschrift gedruckt; in der Randspalte rechts aber lesen wir zu dem Worte „Gott": „A. (d. h. andere, deren Übersetzung Schmoller nicht zustimmt) wie Luther; A. der über allem ist, Gott, gepriesen in die Ewigkeiten, gr. Äonen."

Es ist durchaus kein Widerspruch, wenn ich mit dem erwähnten Lobe das andere verbinde, daß Schmoller, dem der Gedanke fern lag, eine ungünstige Beurteilung der Arbeit Luthers zu veranlassen, gerade durch seine danebengestellte eigene Übersetzung, die nur wortgetreue Übersetzung sein will, für viele die richtige Schätzung des oft genug unterschätzten Meisterwerkes unseres großen Reformators nicht nur ungemein erleichtert, sondern auch oft genug erst recht möglich macht. Wie Schmoller zwischen seiner bloßen Übersetzung und Luthers Verdeutschung unterscheidet, so weiß er natürlich auch recht gut, daß eine wörtliche Übertragung nicht immer eine treue heißen kann. Da aber die wortgetreue Parallelübersetzung,

Digitized by Google

welche kein selbständiges Kunstwerk sein will, sondern dem Luthertexte gewissermaßen untergeordnet ist, doch zugleich „lesbar" (S. VI des Vorwortes) sein soll, so tritt in dem Streben nach richtiger und verständlicher Wiedergabe des Grundtextes sehr leicht das bekannte Schwanken zwischen wörtlicher und freier Übersetzung ein. Wie oft sich auch Schmoller, zum Teil in sehr dankenswerter Weise, mit Kleindruck und allerlei Randnoten hilft, sogar mit Einschaltungen in den Text selber, so wird doch der Leser neben den sehr zahlreichen wirklichen Berichtigungen der Lutherbibel noch viel zahlreichere Stellen finden, wo Luthers freie Art in treuer Wiedergabe des Sinnes nicht zurücksteht, dagegen den Vorzug der wirklichen Verdeutschung voraus hat. So bahnt denn die Parallelbibel mit ihrem an sich löblichen Streben, dem Bibelleser den Wortlaut des Grundtextes möglichst zu ersetzen, dem Werke der deutschen Bibelrevision nicht minder die Wege, als dies in anderer Weise die sehr verdienstlichen Versuche neuester Bibelverdeutschung thun, wie wir sie für das Neue Testament Carl Weizsäcker (Freiburg i. Br. 1888) verdanken und für die Genesis (vgl. meine Anzeige der Genesisübersetzung von E. Kautzsch und A. Socin in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1889, S. 340 ff.) dem gemeinsamen Fleiße zweier tüchtiger Fachgenossen.

Schlagen wir, daß ich einige Beispiele anführe, z. B. 2 Sam. 13 auf, so übersetzt Schmoller V. 1: „Und es geschah hernach, und Absalom, der Sohn Davids, hatte eine schöne Schwester, und ihr Name (war) Thamar, und es liebte sie Amnon, der Sohn Davids", und in V. 15: „Amnon haßte sie mit einem sehr großen Haß." Syntaktisch genau (vgl. Bunsens Bibelwerk zu 2 Sam. 13, 1 und Hupfeld zu Ps. 12, 3) ist hier die Parallelübersetzung nicht, obgleich sie in Wörtlichkeit mit dem Judengriechisch der LXX wetteifert, und steht jedenfalls hinter Hieronymus und Luther (gewann sie lieb, ward ihr überaus gram) mehrfach zurück. Der Schluß von 1 Chron. 9, 19 ist genauer als von Luther wiedergegeben, wäre aber erst durch „wie schon ihre Väter" statt „und ihre Väter" recht verständlich geworden. Ich weiß nicht, warum Schmoller 1 Chron. 12, 8 Luthers „Rehe" durch „Hindinnen" ersetzt, während er 2 Sam. 2, 18, Hohel. 2, 7 richtig „Gazellen" bietet.

Digitized by Google

In demselben Kapitel 1 Chron. 12 klingt in V. 19 „durch Beratschlagung“ für meine Ohren undeutsch, während Luthers „mit Rat“ z. B. durch „mit Bedacht“ leicht klarzustellen war, und vollends unverständlich, zumal da die Parallele Lev. 26, 8 fehlt, erscheint mir in V. 14 „der kleine für 100“, obgleich es wörtlicher ist als Luthers „der kleinste über hundert“. Leider ist 2 Chron. 28, 7 Luthers mißverständliches „den Sohn des Königs“ geblieben, obgleich es sich hier (vgl. Zeph. 1, 8) um einen Königssohn oder Prinzen handelt, nicht aber um einen Sohn des regierenden Königs; dagegen hat Schmoller grundlos den Hausfürsten, während er z. B. 1 Chron. 13, 1 den Fürsten stehen läßt, hier in einen Prinzen des Hauses verwandelt. Der Hebräer nennt die Weihegaben Heiligtümer, z. B. 1 Chron. 26, 26, wo die Parallelbibel genauer ist als die Probebibel; aber 2 Chron. 29, 33, wo die zum Dankopfer dargebrachten Tiere aufgezählt werden, gewinnt Luther durch seinen Anschluß an Hieronymus (Und sie heiligten) einen besseren Ausdruck, als ihn Schmoller mit LXX (und die geheiligten) und durch Einsetzung des nicht mit Perlschrift gedruckten „waren“ erreicht. Um noch einige Beispiele aus dem Neuen Testamente beizufügen, so erwähne ich Apg. 28, 3, wo nach Weizsäcker eine Natter den Paulus „bei der Hand faßt“; besser wohl (vgl. Sach. 14, 13) sagt Schmoller „faßte seine Hand“ (Vulgata: invasit manum ejus); noch besser aber folgt Bunsens Bibelwerk (fuhr ihm an die Hand) der hier unübertrefflichen Wiedergabe Luthers. Ebendort V. 5 halte ich de Wettes „schleuderte“ keineswegs für eine Verbesserung von Luthers „schlenkerte“, welches die Gemütsruhe des das Tier abschüttelnden (ἀποτινάξας) Apostels schön ausdrückt, während „schüttelte“, das Schmoller Am. 9, 9 für Luthers schönes „sichten“ setzt, viel zu farblos ist. Für das allerdings unserem Sprachgefühl nicht mehr entsprechende „in der Insel“ (Act. 28, 9. 11) setzt Schmoller beidemal „auf der Insel“, konstruiert aber die von Luther richtig verbundenen Worte von V. 9 sehr übel und übersieht in V. 11, daß ein Schiff wohl bei (Bunsen) oder an (Weizsäcker), nicht aber auf einer Insel überwintern kann. Ferner weiß ich nicht, warum V. 17 Luthers „Ihr Männer, liebe Brüder“ in der wortgetreuen Parallelübersetzung

Digitized by Google

zu „Brüder“ zusammenschrumpft und auch Kap. 22, 1 das im Grundtext stehende und von Weizsäcker ausgedrückte „Männer“ weggelassen ist.

Ehe ich zu der unstreitig oft genug vorhandenen Möglichkeit verschiedener Übersetzungen übergehe, seien mir wenige Worte über den absichtlich bewirkten oder unterlassenen Wechsel im Ausdruck gestattet, welchen ich bei Schmoller Luther gegenüber finde. Wir lesen z. B. 1 Chron. 1, 43: „Und das (Luther: Dies) sind die Könige, welche (Luther: die) regiert haben im Lande Edom, bevor (Luther: ehe denn) ein König regierte über die Kinder (Luther: unter den Kindern) Israel: Belaʿ, der Sohn Beʿors, und der Name seiner Stadt (war) Dinhaba (Luther: und seine Stadt hieß Dinhaba).“ Sehen wir ab vom Versanfang, wo Luther das „Und“, als für den Sinn gleichgültig, nicht übersetzt hat, so ist Schmoller sonst in diesen Zeilen nirgends, wie doch der Laie leicht meinen könnte, genauer als Luther. In der Parallele Gen. 36, 31 hat Schmoller selbst „ehe“. Beidemal wird der Sinn ausgedrückt, welchen Kautzsch und Socin durch „bevor es einen König der Israeliten gab“ verdeutschen; aber sollte dem Laien ein Bild des von 1 Kön. 11, 37 abweichenden Grundtextes geboten werden, so konnte Luthers „unter“ etwa mit Perlschrift gedruckt erscheinen, wie jetzt bei „war“, nicht jedoch bei „sind“ der Fall ist. Was endlich die Abweichung am Versende betrifft, so weiß jeder, der einen einfachen hebräischen Nominalsatz kennt, daß wie unser „Namens Hiob“, welches sich mit „der hieß Hiob“ völlig deckt, so auch „und ihr Name Thamar“, welches Schmoller 2 Sam. 14, 27 „ihr Name (Luther: die hieß) Thamar“ übersetzt, ohne Ausdruck der Copula ist. Dem Laien nutzt also 1 Chron. 1, 43 die Parallelübersetzung nicht mehr als die Randnoten zu 1 Chron. 11, 9. 19; hier heißt es nämlich zu „ward immerfort größer“ am Rande: „w. (d. h. wörtlich) mit Gehen und Großsein“, und zu dem ersten „auf ihre Lebensgefahr“, das besser als irrige Doppelschreibung bezeichnet wäre, lesen wir: „w. in ihren Seelen“, woraus kein Laie den Sinn „um den Preis ihres Lebens“ herausliest. Verzichtet eine Übersetzung auf Lesbarkeit, so darf sie mitten in ihren Text (Gen. 4, 7 wird zwischen „sein“ und „Verlangen“ eingeklammert: des Laurers) erklärende Wörter aufnehmen,

Digitized by Google

z. B. Num. 13, 24. 1 Kön. 7, 21. 1 Chron. 2, 18. 23. Act. 28, 16. Die Lesbarkeit wird aber auch dadurch beeinträchtigt, daß nicht frei genug gewechselt wird; an „gürten", wie Luther Gen. 22, 3 חבשׁ wiedergiebt, wird auch an den folgenden Stellen festgehalten, wo Luther das bessere „satteln" gebraucht; wer archäologische Bedenken hat, kann mit Kautzsch und Socin „aufzäumen" wählen. Luthers „prüfen" erscheint mir Richt. 7, 4 besser als Schmollers „läutern", welchem ich, unbekümmert um die Etymologie, „sichten" vorziehen würde. Die Kürze der Zeit gestattete dem gedrängten Herausgeber wohl nicht, die als Epitome zu Leipzig 1680 erschienene Quartausgabe von Lanckisch neben der Concordanz desselben zurate zu ziehen.

Was nun die Fälle betrifft, in welchen verschiedene Übersetzungen sprachlich möglich sind, so ist's für den Leser gewiß nützlich, daß er in der Randspalte so häufig auf die Möglichkeit anderer Übersetzung sowie auf die Unsicherheit der Übersetzung hingewiesen wird. Der Raum verbietet mir hier den näheren Nachweis, warum ich vieles in der Parallelübersetzung (z. B. 1 Sam. 22, 14. 1 Chron. 9, 30; 13, 6. Ezech. 46, 24. Nah. 3, 14 rc.) und in der Randspalte für ungenau oder irrig halten, auch in der letzteren oft das eine überflüssig finden, das andere vermissen muß. Versehen wie 2 Chron. 26, 20 (lies: des Haupts, statt:, das Haupt) können in der Folge leicht verbessert werden. In der Regel kann sich Schmoller für die von mir nicht gebilligte Auffassung auf irgendeinen Gewährsmann berufen, z. B. Spr. 1, 12, wo Luther (wir wollen sie lebendig verschlingen wie die Hölle) durch die Parallelübersetzung (Wollen sie verschlingen wie die Totenwelt Lebende) meines Erachtens nicht berichtigt worden ist. Ich erwähne diese Stelle, in der ich die Ausmerzung von „Hölle" (in der Randspalte steht dabei: h. scheol) sehr löblich finde, einfach darum, weil zum Schutze Luthers die Einsetzung der Parallele Ps. 55, 16 schon genügte; hier nämlich fehlt der Hinweis auf Num. 16 nicht, und Luthers „lebendig" wird in der Parallelübersetzung gut, wenn auch nicht wortgetreu, durch „lebendigen Leibes" gegeben. Wer Hebräisch versteht, weiß, daß Mal. 3, 11 Luthers „für euch" ebenso statt-

Digitized by Google

haft ist als das bloße „euch“, und wird hier Schmollers Übersetzung schwerlich vorziehen. Aber auch der Laie — und schon darum allein verdient die Parallelbibel warme Empfehlung — kann häufig unter Berücksichtigung des Zusammenhangs und lediglich auf die beiden Übersetzungen gestützt, sich selbst die richtige Auffassung wählen. So zeigt ihm 2 Chron. 20, 19 das mit Perlschrift gedruckte „zwar“ hinter „und“, daß das hebräische „und“ hier „nämlich“ bedeuten muß; dies „und (zwar)“ sollte auch anderweit stehen, z. B. Dan. 2, 16. 18; 4, 10. Vergleicht ferner der aufmerksame Leser Hiob 3, 3 Luthers „die Nacht, da man sprach“ mit „die Nacht, (die) sprach“, so wird er leicht Schmoller den Vorzug geben. Umgekehrt ist Ezech. 16, 46 Luthers „große, kleine Schwester“ besser als das freilich oft genug von LXX bis zu Arnheim-Zunz hier dargebotene Mißverständnis „ältere, jüngere Schwester“, welchem Schmoller folgt. Es fehlt auch nicht an Stellen (z. B. 1 Chron. 1, 51; 2 Chron. 31, 10), in welchen Luther den Sinn des biblischen Schriftstellers besser trifft, während der Leser der Parallelübersetzung leicht meinen wird, er habe unrichtig verdeutscht.

Mit besonderem Danke begrüße ich es, daß die Parallelbibel, ganz anders als die leider so ängstliche Probebibel, der Gemeinde die gesicherten Ergebnisse der Textkritik mitzuteilen sucht. Mit vollem Recht hält Schmoller es für eine Pflicht der Wahrhaftigkeit, womöglich einen richtigeren Grundtext wiederzugeben, als Luther zu seiner Zeit vor sich hatte. Namentlich dem Neuen Testamente ist dies verdienstliche Streben zugute gekommen. Man wird es billigen, daß die Parallelbibel Urheber von Konjekturen [1])

---

1) Durch die Frenndlichkeit des englischen Kollegen T. K. Cheyne erfahre ich, daß meine Ps. 22, 17. 13 betreffende Konjektur (כחרו statt כארו), welche ich in dieser Zeitschrift 1888, S. 578 mitteilte, schon von Brüll in seinen Jahrbüchern für jüdische Geschichte und Litteratur (Frankfurt a. M. 1885, S. 71) veröffentlicht worden ist. Mein vorsichtiger Verzicht auf jeden Prioritätsanspruch war also berechtigt. Wie wenig aber das unabhängige Zusammentreffen von zwei Gelehrten die Richtigkeit verbürgt, mag daraus hervorgehen, daß (vgl. Stade's Zeitschrift 1887, S. 290 f.; 1888, S. 156 f. 176. 264) zu Ps. 45, 7 Bruston, Matthes und Giesebrecht zusammengetroffen

Digitized by Google

ebenso wenig namhaft macht als Exegeten. Dagegen bedauere ich, daß der Unterschied zwischen bloßer Vermutung und der auf Überlieferung gestützten Textverbesserung nicht zum gebührenden Recht gekommen ist. Für die Textrevision von Bär und Delitzsch hat Schmoller ein besonderes Zeichen, nicht aber für LXX, die doch unendlich viel wichtiger ist als alle hebräischen Handschriften zusammen. Sehr oft stimmen die Randnoten nicht mit der an sich schon auffallenden Zeichenerklärung. Der Hinweis auf Hiob 38, 20. Ps. 36, 2. 2 Chron. 32, 4 deutet dem Kundigen, der die Parallelbibel vergleicht, wohl schon zur Genüge an, warum ich die textkritischen Randnoten im Alten Testament, mögen sie auch für den Laien zum Teil nützlich sein, in wissenschaftlicher Hinsicht vielfach so unbefriedigend finde; auf Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen. Ich bemerke nur, daß es im Neuen Testamente glücklicherweise mit der Behandlung der Textkritik besser steht. Nicht nur werden die nach den besten Zeugen unechten Worte oder Verse in der Übersetzung kenntlich gemacht, sondern besondere Zeichen geben auch an, wo der von Schmoller übersetzte Text mehr oder wo er weniger Worte oder andere bietet, als der von Luther benutzte Grundtext.

Wie die Ausstattung der Parallelbibel eine würdige, so ist der Druck vorzüglich und ungewöhnlich korrekt; der Druckfehler zu 1 Chron. 9, 5 (lies: Schelanitern statt Schelonitern) wäre durch Beifügung der Parallelstelle Num. 26, 20 unschädlich gemacht, wie das irrige „verteilt“ 1 Chron. 1, 19 durch Gen. 10, 25 richtig gestellt wird. Unter den Vorzügen der Parallelübersetzung hebe ich noch hervor, daß die dichterischen Stücke mit kluger Raumersparnis stichisch gedruckt sind. Die gleich den Kehrversen gesperrt gedruckten Schlagwörter gestatten eine bequeme Übersicht des Inhalts.

---

sind, dennoch aber Nöldeke und Nowack das von den drei Gelehrten empfohlene יהיה statt יהוה ablehnen. Nicht einmal die Vierzahl kann an sich helfen, wie die von F. Bleek (Vorlesungen über die Apokalypse, herausgegeben von Hoßbach. Berlin 1862, S. 292 f.) zur Zahl 666 mit köstlichem Humor gemachten Mitteilungen beweisen, welche jeder lesen sollte, dem sie noch unbekannt sind. Vgl. auch Friedr. Spitta, Die Offenbarung des Johannes untersucht. Halle a. S. 1889, S. 388 ff.

Digitized by Google

Vortrefflich zeigt die kleine Schrift z. B. von Ps. 70, 1 und 72, 18—20, wo diese Lieder Anfang und Ende haben. Die Hauptsache bleiben natürlich die, wie gesagt, zahllosen wirklichen Berichtigungen von Luthers Übersetzung, deren Vorführung hier weder möglich, noch nötig ist. Mag auch die Parallelbibel manchem Fachgelehrten — und oft werden ja darüber die Urteile im einzelnen verschieden lauten — in philologischer Akribie, überhaupt in streng wissenschaftlicher Haltung noch so viel zu wünschen übrig lassen, ja zum Teil sogar, wie ich glaube, hinter der Hallischen Probebibel zurückstehen, darin werden wohl alle billigen Kritiker übereinstimmen, daß das von Schmoller in wenigen Jahren Geleistete die größte Achtung verdient. Ich weiß es zu schätzen, daß Schlatter (Einleitung in die Bibel. Calw. 1889) wichtige Früchte der biblischen Forschungen ohne Scheu unserm Christenvolke mitteilt. So gebührt auch Schmoller aufrichtiger Dank dafür, daß er dem Bibelleser sehr viele sichere Ergebnisse der biblischen Wissenschaft zugänglich macht, zumal da sich darunter zahlreiche Berichtigungen der Lutherbibel finden, welche die m. E. leider zu zaghafte Probebibel der Gemeinde noch vorenthalten hat.

Bonn, 16. April 1889.

Ad. Kamphausen.

2.

Dr. **Martin Luthers Briefwechsel.** Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von **Dr. th. Ernst Ludwig Enders**, Pfarrer zu Oberad bei Frankfurt a. M. Dritter Band. Briefe vom Dezember 1520 bis August 1522. Calw und Stuttgart 1889.

Genau zwei Jahre sind darüber hingegangen, daß der unermüdliche Herausgeber der sogenannten „Erlanger Ausgabe“ auf den zweiten Band des Briefwechsels Luthers den dritten hat folgen

Digitized by Google

lassen. Der Band enthält die Briefe aus derjenigen Zeit in Luthers Leben, in welcher die wichtigsten Ereignisse und die bedeutsamsten Veränderungen sich vollziehen. Bannbulle, Wormser Reichstag, Wartburg, endlich noch einige Monate der wiederaufgenommenen Thätigkeit in Wittenberg bestimmen den Inhalt dieses Bandes. Die Arbeitsweise des Herausgebers ist die gleiche geblieben; nur hat er diesmal die Inhaltsangaben vor den einzelnen Briefen in all den Fällen unterlassen, wo er die Briefe selber zum Abdruck bringt. Als Grund dafür giebt er die Rücksicht auf Raumersparnisse an. Ich bedauere diese Beschränkung, die er sich auferlegen muß; möchte nur dieselbe Rücksicht nicht noch weiter bestimmend werden für den Abdruck von Schriftstücken, wie er sie uns bisher in der dritten und vierten Abteilung seines Registers in so dankenswerter Weise geboten hat.

Sehen wir den Band zunächst auf den Zuwachs an, der uns hier über die Briefsammlungen von de Wette, Burkhardt und Kolde hinaus geboten wird. Neue Briefe von Luther enthält dieser Band nicht. Ein Vergleich mit de Wette zeigt sogar, daß hier einzelne fehlen, so der Brief an Stein de Wette II, 152; offenbar datiert ihn Enders erst in spätere Zeit, und ich vermute, daß ihn dabei ähnliche Erwägungen bestimmen werden, wie ich sie in Realencykl.[2] XIV, 703 ausgesprochen habe. Sehe ich recht, so fehlen aber auch die Briefe de Wette II, 170 und 182 f. Unter den Briefen an Luther wird uns dafür manch wertvolles neues Stück zugänglich gemacht. Zunächst ein Brief des Hartmut von Kronberg vom 14. August 1522, der bisher ungedruckt war und von Max Lenz im Marburger Archiv gefunden ist. Der Brief redet von der Absicht des Edelmannes Luthers Schrift „De abroganda missa“ in deutscher Übersetzung, die sein Prediger (M. Stiefel) angefertigt habe, drucken zu lassen, außerdem erzählt er von der Einrichtung deutscher Gottesdienste auf der Ebernburg. Die übrigen neuen Stücke hat Enders wieder alten Drucken entnommen; es befinden sich darunter Stücke von größter Seltenheit. Sehen wir als von Minderwichtigem von drei lateinischen Gedichten ab, die an Luther gerichtet sind (zwei darunter von Euricius Cordus und eins von dem wenig bekannten Joh. Hornburg aus Rothenburg),

Digitized by Google

so ist hier zunächst das Schreiben des Thomas Murner an Luther zu nennen, welches die Vorrede zu seiner Entgegnung auf Luthers Buch „An den christlichen Adel" bildet. Sodann ein Brief des Franziskaners Alveld im Eingange seiner Schrift: „Pia collatio". Die ebengenannten Schriftstücke gehören noch ins Jahr 1520. Den meisten Fachgenossen wird sodann eine völlige Überraschung mit Nr. 386 geboten worden sein, welches die „adhortatoria epistola ad Martinum Luther" von einem Verfasser bringt, der sich auf dem Titel wie in der Unterschrift nur mit den Buchstaben IAM bezeichnet. Enders hat sich die Frage vorgelegt, auf wen wohl diese Buchstaben deuten möchten. Daß das I einen Johannes bezeichnet, wird aus dem Eingange des Briefes klar, aber damit ist noch wenig zur Auffindung des zwar höflichen, aber Luther feindlich gesinnten Autors gethan. Enders entscheidet sich, wenn auch mit aller Reserve, für Joh. Altensteig von Mindelheim, ohne jedoch irgendetwas Besonderes zur Empfehlung seiner Annahme vorbringen zu können. Ja, dieselbe scheint mir dadurch ausgeschlossen zu sein, daß der Briefschreiber Z. 949 auf seinen Namen anspielt mit der Bemerkung „cui nomen est discordiae inimicus". Ich erlaube mir daher eine ganz andere Vermutung über den Verfasser dieses Luther in höflicher Gegnerschaft koramierenden Briefes vorzutragen; ich denke an den in Deutschland längere Zeit wohnhaften italienischen Dichter Joh. Antonius Modestus, über dessen Schriften einiges von S. Denis, Buchdruckergeschichte Wiens S. 24. 31. 39 und danach auch bei Rothermund, Fortsetzung zu Jöchers Gelehrtenlexikon Bd. IV, S. 1829 zu finden ist; vgl. auch Briefwechsel des Beatus Rhenanus, herausgegeben von Horawitz und Hartfelder, S. 596 [1]). Für diesen spricht nicht allein ein Vergleich seines Namens Modestus mit jenem „Discordiae inimicus", sondern außerdem, daß wir von ihm aus demselben Jahre 1521 folgende Schrift besitzen: „Joiannis [sic] || Antonii mo || DESTI ORATIO || AD CAROLVM || CAESAREM || CONTRA || MARTI || NVM || LV || TERVM || + || " Titelbordüre;

1) Vgl. ferner Fabricius, Centifolium, p. 696, und Wedewer, Joh. Dietenberger, S. 328.

Digitized by Google

18 Bl. 4°. Auf der letzten Seite (C 6b): „Excussum Argentine in Die Apoloniæ Anno Domi || ni. M. D. xxi. Die. X. mensis februarij. ||" (Druck von Joh. Grieninger; Exemplar auf der Hamburger Stadtbibliothek.) Mir scheint diese Rede zu jenem Briefe, den Enders mitteilt, wohl zu passen; im Briefe hören wir endlose Vorhaltungen über Luthers Anmaßung gegenüber dem heiligen Vater und der Autorität der Scholastiker, sowie wegen der Heftigkeit und Lieblosigkeit, mit der er seine Gegner behandle. In der Rede an den Kaiser wird der Gedanke ausgeführt, Luther sei ein Reichsfeind, „nam qui Pontifici adversatur, Caesari quoque adversatur"; „tentat Pontificis autoritatem labefactare, qua sublata humanarum rerum perturbatio atque confusio sequatur necesse est." Er verweist den Kaiser auf das löbliche Vorbild, daß man Wiklifs Gebeine noch nachträglich verbrannt habe, und auf die Ruhmesthat Sigismunds, daß er Hus und Hieronymus „sanctissimorum patrum sententiis damnatos publice combustos voluit". Er klagt auch hier besonders über die „petulantissima verborum immoderatio", die Luthers Auftreten unerträglich mache, bezeugt aber zugleich ähnlich wie in unserm Briefe, daß er gar keinen Haß gegen Luther im Herzen trage, sondern nur um der Wahrheit willen so rede [1]). Ich hoffe, daß auch Enders meiner Vermutung den Vorzug vor seiner eigenen geben wird. In der nächstfolgenden Nummer 387 teilt er den Brief mit, welcher Eingang und Schluß der Satire bildet, die unter dem Namen des Simon Hessus bekannt ist. Er polemisiert hier gegen die verbreitete Annahme, nach welcher dieser Simon Hessus kein anderer als der bekannte Urbanus Rhegius sein soll. Er schreibt: „Daß Rhegius nicht der Verfasser sein kann, ergiebt sich aus der genauen Kenntnis der Wormser Vorgänge, welche der Verfasser des Dialogs hatte, und die Rhegius, da er nicht in Worms war, wohl nicht haben konnte." Er beruft sich besonders auf die Stelle der Schrift, wo genau die vierte Stunde genannt wird, als zu

1) Nebenbei bemerkt hören wir auch hier schon über Luther das Wort: „Homo, ut eius vitae institutum potest demonstrare, non in Germania, sed in media Boëmia natus."

Digitized by Google

welcher Luther am 17. April vor dem Reichstage erscheinen sollte. Aber gerade diese Angabe, die so genau mit den Acta Lutheri Wormatiae habita (opp. var. arg. VI, p. 6) übereinstimmt, beweist mir deutlich, daß der Verfasser jener Satire bereits die gedruckten Wormser Akten vor sich gehabt hat. Damit fällt aber auch der Einwand, den Enders gegen Rhegius vorbringt; für diesen aber bleibt bestehen, daß er sich selber später als den Simon Hessus bekannt hat, eine Aussage, die mir Enders ganz mit Unrecht in eine Scherzrede umzudeuten scheint. Außerdem spricht für Rhegius der fingierte Ort, von dem der Brief geschrieben sein will, Zähringen, eine halbe Stunde von Freiburg, also ein Bierdorf, das dem alten Freiburger Studenten — Rhegius war 1508 dort Student geworden — in guter Erinnerung war. Auch würde die Bekanntschaft mit Baseler Vorgängen, welche die Schrift verrät, durchaus für Rhegius passen. Es wundert mich, daß Enders über die verschiedenen Ausgaben dieser Schrift des Hessus-Rhegius nur so unvollständig orientiert ist. Er führt nur zwei lateinische Ausgaben an, für die Deutschen verweist er auf Panzer, Böcking und Weller. Es giebt aber noch mindestens zwei weitere lateinische Drucke, die beide den Brief enthalten. Beide befinden sich in der Hamburger Stadtbibliothek; eine dritte lateinische Ausgabe hatte bereits Schade, Satiren II, 332 ff., verzeichnet. Außerdem ist hier übersehen, daß der Brief des Hessus in deutscher Übertragung bereits bei Walch XVIII, 1261 ff. gedruckt steht.

Ebenso neu wie das Schreiben des IAM wird wohl auch allen das in Nr. 476 mitgeteilte des Pfarrers Joh. Eckart aus Babenhausen sein. Dasselbe bildet die Einleitung zu einer Gegenschrift gegen Luthers „Sermon von dem Neuen Testament“. Es zeichnet sich durch göttliche Grobheit aus. Leider vermag Enders über diesen streitbaren Mann uns keine weiteren Mitteilungen zu machen. Darf dieser Brief nur als Kuriosität unser Interesse beanspruchen, so ist dagegen das in Nr. 552 mitgeteilte Schreiben des Cornelis Hendriks Hoen, das nun zum erstenmale in Luthers Briefwechsel eingereiht wird, von der höchsten sachlichen Bedeutung wegen der hier zuerst dargelegten symbolischen Auffassung des Abendmahles und der Behauptung, das „est“ der Einsetzungsworte sei so viel wie „signi-

Digitized by Google

ficat". Die Abfassungszeit dieses Briefes setzt er im Gegensatz zu Hoop-Scheffer in den Sommer 1522. Ich befinde mich hier durchaus in Übereinstimmung mit ihm, vermisse nur in seinen Anmerkungen den Hinweis auf den beachtenswerten Aufsatz von L. Schulze in Ev. Kirchenztg. 1881, Sp. 451 ff. Unter den weiteren Zugaben zum Briefwechsel hebe ich als besonders schätzenswert den ausführlichen Bericht hervor, den Cochleus 1540 über seine mit Luther in Worms geführten Verhandlungen veröffentlicht hat. Es ist höchst erfreulich, daß dieses wichtige Dokument, welches ja bereits im Sommer 1521 niedergeschrieben worden ist, durch den Abdruck an dieser Stelle nunmehr leicht zugänglich geworden ist. Nur befremdet es mich, daß Enders in seiner instruktiven Einleitung gar nicht darauf Rücksicht genommen hat, daß wir über dieselben Wormser Verhandlungen, abgesehen von der Darstellung der Vorgänge in seinen „Comment. de Lutheri actis", mindestens noch zwei andere Berichte desselben Cochleus haben, einen kurzen in seinem Briefe an Jonas von 1522, Briefwechsel des J. Jonas, Bd. II, S. 346 ff., und einen längeren in der 1524 erschienenen Schrift: „Ob Sant Peter zu Rom sey gewesen", vgl. Wedewer, Joh. Dietenberger, S. 51 ff. Zu dem Briefe des Egranus an Luther Nr. 544 vom 7. Juni 1522, den Enders nach Koldes Analecta mit Benutzung von Berichtigungen Buchwalds druckt, bemerke ich, daß mir derselbe in einer Abschrift Seidemanns vorliegt, die noch an mehreren Stellen Korrekturen zu dem Endersschen Texte bietet. Diese Abschrift liest Z. 8 cadat statt cedat; hinter jactabat Z. 10 folgen die wiederausgestrichenen Worte quem mihi commendaras Lipsie (von Thomas Münzer ist die Rede!), Z. 11 clamoribus wieder ausgestrichen nach dogmatibus; Z. 17 praefoderat statt perfoderat; Z. 20 statt des sinnlosen „alienatos" „oberatos" [obaeratos, also „verschuldete Leute"], Z. 23 hinter reliquias „i. e." Endlich lautet die Aufschrift auf der Rückseite des Briefes:

Joachimica Jn Vigilia Pentecostes
Vigilia novenarum vanus
Egranus Saluta In domino
Saluta & inseculum.

Digitized by Google

Ich schließe hier zunächst einige Notizen über Briefdrucke an, die von Enders übersehen worden sind. Zu Nr. 405 ist der Abdruck opp. var. arg. VI, S. 4 nachzutragen. Es fehlt bei dem Briefe Nr. 421 der selbständige Abdruck aus dem in Wien befindlichen Original, welchen Denis, Nachtrag zu seiner Buchdruckergeschichte Wiens 1793, S. 55, gegeben hat. Hätte Enders diesen gekannt, so würden seine Zweifel darüber gehoben worden sein, ob Gleichen recht hatte, wenn er dieses Wiener Original benutzt haben wollte. Bei Nr. 437 ist durch ein Versehen der Abdruck bei Kolde, Analecta S. 31 vergessen worden. Bei Nr. 449 wäre zu notieren gewesen, daß der deutsche Abschnitt, welcher in so wunderlicher Weise den Brief eröffnet, ein Stückchen aus dem Manuskript der Schrift „Von der Beichte" ist, welches Melanchthon zum Druck beförderte. Vgl. Weimarer Ausgabe VIII, 159. Bei Nr. 494 vermisse ich unter den Ausgaben der Schrift Luthers an Kronberg die interessante Ausgabe des lateinischen Textes, welche Joh. Konrad Dietericus in Marburg 1640 veranstaltete. Diese verdient eine besondere Erwähnung, weil hier der Brief mit einem gelehrten Kommentar, S. 19—84, ausgestattet ist, aus welchem immerhin manches zu lernen ist. (Ebendaselbst vermisse ich den Hinweis auf Seidemann, Erläuterungen, S. 59 ff.)

Auch im dritten Bande sind im Vergleich zu De Wettes Ausgabe die Daten sehr vieler Briefe korrigiert worden. Ich verzichte darauf, sämtliche Änderungen dieser Art hier zu registrieren. Enders hat auch hier wieder mit der bei ihm gewohnten Sorgfalt aus den Arbeiten seiner Vorgänger zusammengelesen, was bereits an Korrekturen gegeben worden war, aber auch manches Eigene noch hinzugefügt. Ich hebe nur hervor, daß der Brief Nr. 450 nun endlich, und wir dürfen sagen, definitiv, unter dem 3. August 1521 eingereiht worden ist, nachdem sowohl Kolde als auch Köstlin durch ein eigentümliches Mißgeschick es mit dem Datum dieses Briefes versehen hatten. Bei Nr. 412 ist jedoch Enders entgangen, daß Burkhardt bereits Briefwechsel Luthers S. 38 aus dem Weimarer Archiv das Datum des Geleitsbriefes berichtigt hatte; es ist ja auch natürlich, daß der Geleitsbrief selber nicht ein späteres Datum tragen kann als das begleitende Schreiben Nr. 411, mit welchem er an Luther

Digitized by Google

übersendet wurde. Gegen die Umänderungen, welche Enders selbständig vorgenommen hat, wüßte ich nirgends Einwendungen zu erheben.

Vielleicht gehört es schon mit zu den „Raumersparnissen", daß uns bei Nr. 393 und bei Nr. 558 der lateinische Text der betreffenden Briefe nicht mitgeteilt wird, sondern daß der Herausgeber sich mit einem Hinweis auf den anderwärts in der Erlanger Ausgabe zu findenden deutschen Text begnügt. Bei Nr. 393 mag dies Verfahren gerechtfertigt sein, da Luther an den Kurfürsten deutsch geschrieben haben wird, der lateinische Text daher nur als Übersetzung zu betrachten ist; bedenklicher ist die Sache bei Nr. 558, wo Enders selbst den lateinischen Text für das Original hält. Freilich besteht die Schwierigkeit, daß die vorhandenen lateinischen Rezensionen des Schreibens stark von einander abweichen. Enders glaubt sich daher berechtigt, in ihnen nur von einander unabhängige Rückübersetzungen aus dem Deutschen zu sehen und das lateinische Original als verloren zu betrachten. Ich bemerke dagegen, daß davon doch keine Rede sein kann, daß die lateinischen Rezensionen ganz unabhängig von einander entstanden sein sollten; dazu sind trotz aller Abweichungen doch die Übereinstimmungen wieder zu groß. Daß aber das Original lateinisch geschrieben gewesen ist, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich; denn wäre der Brief deutsch geschrieben gewesen, so würde man ihn doch nicht von Prag nach Dresden in lateinischer Übersetzung gesendet haben. Es würde also doch wohl die Mitteilung der vorhandenen lateinischen Rezensionen resp. eine kritische Bearbeitung derselben erforderlich gewesen sein.

Ich gebe schließlich wieder wie in der Besprechung der früheren Bände eine bunte Nachlese von Bemerkungen, eventuell Berichtigungen, zu Einzelheiten, indem ich nur bei dieser Gelegenheit ausdrücklich betonen möchte, daß solche kleinliche Nacharbeit hinter den mühsamen Forschungen eines anderen her dazu angethan ist, den Dank, den der Rezensent dem Herausgeber zollt, und die Freude an der tüchtigen Leistung, die wir hier begrüßen, zu verdunkeln; um so mehr sei gerade an dieser Stelle dieser Dank noch einmal ausdrücklich ausgesprochen. — Zu der Schrift des Ulrich Velenus, „apostolum Petrum Romam non venisse" vermisse ich den

Digitized by Google

Hinweis auf Erlanger Ausgabe, Band XXVII, S. 287 ff., wo Luther seine Stellung zu dem Inhalte dieser Schrift näher bezeichnet. Von der Schrift selbst liegt mir die Ausgabe vor, welche Enders nur aus Panzer dem Titel nach bekannt ist; ich bemerke, daß der Verfasser auch hier sich „Minhoniensis“ nennt, das Impressum am Ende lautet genau: „Finit libellus bifariam diuisus, viii. kalendas || Decembres, Anno Virginei partus. || M. D. XX. ||“ Auch sei an den Neudruck erinnert, den der bekannte Straßburger Theologe Dannhauer im Jahre 1660 veranstaltete. Von der Gegenschrift des Bischofs Joh. Fischer von Rochester giebt es schon eine Ausgabe vom Oktober 1522; sie trägt folgendes Impressum: „ANTVVERPIAE IN AEDIBVS || GVILIELMI VORSTER || MANNI. AN. M. D. || XXII. III. CALI EN. || NOVEMBRIS. ||“ — Auf S. 63 vermißt man bei dem Satze von den „poëtae, qui dedolandi arte et maledicendi gloriantur“ den Hinweis auf Pirkheimer und seinen „Eccius dedolatus“, auf den offenbar hier angespielt wird. — S. 65 vgl. zu Paulus Cortesius auch „Briefwechsel des B. Rhenanus“, S. 57. — S. 23 ist dem Briefe Nr. 378 wohl irrtümlich die Aufschrift gegeben: „An Spalatin in Allstedt“; zwar befand sich dieser am 16. Dezember dort, aber wenn Luther am 21. Dezember schon einen Brief von Spalatin aus Kindelbrück erhalten hat, und das Hoflager des Kurfürsten sich nach Eisenach weiter vorbewegte, so weiß ich nicht, warum er Spalatin am 21. wieder in Allstedt weilen lassen will. Am heiligen Abend war das Hoflager in Eisenach; vgl. Förstemann, Neues Urkundenbuch, S. 5. — S. 144 ist das dem Briefe vorgesetzte Datum wohl nur durch einen Druckfehler aus dem 3. Mai in den 9. verwandelt. — S. 161, Z. 3 ist cum im Texte zu streichen. — S. 172 bezeugt Enders, daß das Original thatsächlich die dunkle Unterschrift: Henricus Nesicus trägt Eine befriedigende Erklärung für diese rätselhafte Verschleierung, die Luther mit seinem Namen vornimmt, vermag er nicht zu geben; wenn er Nesicus gleich *νησικός* als Anspielung auf die insula Patmos deutet, so mag das vielleicht richtig sein; aber der Henricus bleibt völlig rätselhaft. — Auf derselben Seite bekommen wir aus einem Brief des

Digitized by Google

Felix Ulscenius an Capito die interessante Nachricht, daß Luther damals ein Colleg über die evangelischen Perikopen las. — S. 318 trägt der Brief Nr. 500 irrtümlich das Datum 15. März statt 25. — S. 376 wäre zu Julianus Z. 21 die Anmerkung erwünscht, daß Luther hier Julianus von Eclanum meint und nicht etwa den Kaiser. — S. 411 will Enders in dem Briefe an Nikolaus Hausmann Luthers Anrede desselben mit „optime Johannes“ nicht als einen Schreibfehler auffassen, sondern sieht darin einen Hinweis auf Hausmanns Charakter, den Luther als eine „Johannesnatur“ bezeichnen wolle; er wird damit schwerlich Beifall finden, die Annahme eines Schreibfehlers scheint doch viel näher liegend und einfacher. — S. 426 lies De Wette II, 216 (nicht 116). — Zu dem Brief Nr. 559, S. 433, wäre die siebzehnte Predigt des Mathesius (in der Ausgabe Nürnberg 1592, Bl. 197) heranzuziehen gewesen. — S. 439 fragt Enders zu Luthers Worten: „Ego mox tua visa scedula aliam hanc excudi jussi contra istos gradus per scelerata monstra repertos“ „Welche Schrift ist das?“ und er verweist auf Erlanger Ausgabe 53, S. 156, wo ein „Bedenken über die verbotenen Grade in der Ehe“ aus Kapps kleiner Nachlese 3, S. 350, abgedruckt ist. Offenbar ist er zweifelhaft, ob diese Schrift gemeint sein könne, da Luther von einer bereits damals gedruckten Schrift redet, ihm aber ein alter Druck dieses Bedenkens nicht bekannt ist. Aber seine Zweifel sind unnötig; denn jener alte Druck von 1522 existiert: „WJlche person verpoten || sind zu eelichen in der hailigen Schrifft || bayde der freundtschafft vnn || Magschafft, || Mar. Luther || “ s. l. 1522. 2 Bl. 4°. Mit Titelholzschnitt. Vgl. Weigel-Kuczynski, Thesaurus libellorum 1870, Nr. 1523. — Zu dem Katechismus der böhmischen Brüder, S. 427, wäre jetzt nicht nur von Zezschwitz mit seiner Schrift vom Jahre 1863, sondern Joseph Müller mit seiner prächtigen Publikation über „Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder“, Bd. IV der Monumenta Germaniae paedagogica zu citieren gewesen. — Nicht einverstanden bin ich mit der Textbehandlung auf S. 344, wo Enders die Unterschrift des Briefes in den Text aufnimmt, obwohl sie nach seiner eigenen Angabe im Originale fehlt. — Zu S. 155, wo Enders die Litte-

Digitized by Google

ratur über Nicolaus Gerbel zusammenstellt, wäre noch nachzutragen: Aschbach, Geschichte der Wiener Universität II, 316 ff.; Pflüger, Geschichte der Stadt Pforzheim 1862, S. 344 ff.; Büchle, Der Humanist N. Gerbel, Programm von Durlach 1886, und aus jüngster Zeit Hartfelder, Melanchthon als praeceptor Germaniae, Berlin 1889. S. 125 ff.[1])

Es hat sich so gefügt, daß während Enders an diesem dritten Bande arbeitete, gleichzeitig Kolde denselben Abschnitt für den zweiten Band seiner Lutherbiographie durchforschte; beider Arbeiten sind erschienen, ohne daß eine von der andern Gebrauch machen konnte. Etwas günstiger gestaltete sich das Verhältnis dieser Endersschen Arbeit zu Bd. VIII der Weimarer Ausgabe, für welchen Lic. Dr. N. Müller und ich gleichzeitig die Wartburgschriften Luthers bearbeiteten. Hier trat die Wechselwirkung ein, daß zunächst Enders für einige Briefe der Wartburgzeit unsere Aushängebogen benutzen konnte, dann aber umgekehrt wir für den Schluß unseres Bandes bereits von seiner schneller vorschreitenden Arbeit Gebrauch machen konnten. Voraussichtlich wird ein Kollidieren der gleichzeitigen Arbeiten auch ferner noch mehrfach eintreten, namentlich werden die Weimarer Ausgabe und der Enderssche Briefwechsel wohl auch in den nächsten Jahren noch weiter parallel laufen. Möchte es dem Herausgeber vergönnt sein, seine verdienstliche Arbeit in gleicher Kraft und in gleichem Tempo weiterzufördern; des Dankes aller, die auf gleichem Gebiete arbeiten, darf er gewiß sein.

Kiel. G. Kawerau.

1) Zu meiner Besprechung des 2. Bandes trage ich hier noch folgende Bemerkung nach: bei Nr. 292, den Brief Luthers an Chrosner, ist es Enders entgangen, daß der spätere Wittenberger Druck der Schrift Ratio confitendi (M. Lotther 1520) bereits diesen Brief enthält, wir also keineswegs erst an den Abdruck bei Aurifaber gewiesen sind. Der von ihm gebotene Text bedarf danach mehrfacher Korrekturen. Vgl. jetzt Weim. Ausg. VI, 154.

Digitized by Google

Miscellen.

Digitized by Google

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1889.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung, an dem 10. September 1889 und den folgenden Tagen, das Urteil gefällt über zwei zur Lösung der in 1887 ausgeschriebenen Preisaufgaben eingesandte deutsche Abhandlungen.

Die eine (Motto: Joh. 5, 39) bezog sich auf die Frage:

> Welches ist der gegenwärtige Stand der synoptischen Frage?

Der Verfasser dieses ausführlichen Aufsatzes zeigte seine genaue Bekanntheit mit der Litteratur des Gegenstandes und hatte sich nicht wenig Mühe gegeben, die Meinungen und Bemerkungen der Kritiker zu sammeln und systematisch zu ordnen. Außerdem zeugte seine Arbeit von einem warmen Interesse für die Lebensgeschichte Jesu und einem lobenswerten Streben nach Unparteilichkeit. Es war ihm aber nicht gelungen, ein lesbares Buch zu verfassen, welches als genügende Antwort auf die Preisaufgabe gelten könnte. Schon sogleich hatten die Direktoren Beschwerde gegen die Form

Digitized by Google

der Abhandlung. Der Stil war nicht klar, und viele Ausdrücke sonderbar gewählt und schwer zu verstehen. Die sehr zahlreichen Verweisungen waren auf ungewöhnliche Weise angebracht und erschwerten die Übersicht. Des Verfassers Plan trat nicht deutlich aus der Verteilung in 16 Paragraphen von sehr ungleichem Umfang hervor. Wichtiger jedoch als diese Bemerkungen gegen die Form schienen die Bedenken gegen den Inhalt der Abhandlung. Der Verfasser hatte gemeint, nicht nur etwas mehr, sondern auch etwas anderes geben zu müssen als in den Handbüchern zur Einleitung in das Neue Testament und in den Monographieen über die synoptische Frage zu finden ist. Demnach hatte er, erstens, zum großen Schaden für seine Arbeit, die Geschichte der kritischen Untersuchung der synoptischen Evangelien nicht aufgenommen, und zweitens eine Methode ausgedacht und angewendet, welche unmöglich zum gewünschten Ziele führen konnte. Die verschiedenen Gesichtspunkte, welche bei den Versuchen zur Lösung der Frage in Betracht kommen — die Übereinstimmung und die Verschiedenheit der drei ersten Evangelien unter einander und eines jeden besondere Tendenz — ließ er nämlich einen nach dem andern aktiv auftreten, seinen Beitrag liefern und Kritik üben auf die beiden anderen, ohne hervortreten zu lassen, daß solch eine einseitige Behandlung der Frage in der Wirklichkeit kaum vorkommt, und wenn sie vorkäme, strengen Tadel verdienen würde. Hieraus folgte, daß des Verfassers Vorstellung von dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung wider seine Absicht den Eindruck hoffnungsloser Verwirrung gab, und am allerwenigsten die günstige Erwartung inbetreff der Resultate jener Untersuchung rechtfertigte, welche im letzten Paragraph geäußert wurde. Es ergab sich durchaus nicht, ob man rücksichtlich des gegenseitigen Verhältnisses der Synoptiker schon einige feste Resultate erhalte, und ebenso wenig, welche Wege die Kritik jetzt einzuschlagen habe, um der Lösung der Frage näher zu kommen. Durch die Herausgabe dieser Abhandlung würde also nach dem Urteile der Direktoren das Ziel, welches sie mit dem Ausschreiben der Preisfrage beabsichtigten, keineswegs erreicht werden, weshalb sie, bei aller Würdigung von des Verfassers Kenntnis und Eifer, ihm die Krönung verweigern mußten.

Digitized by Google

Die zweite Abhandlung, mit dem Sinnspruch: *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, war hervorgerufen durch die Preisaufgabe:

Die Gesellschaft verlangt:

> „Eine wissenschaftliche Abhandlung, worin der protestantische Kultus in seinem Charakter geschichtlich gezeichnet, und mit Rücksicht auf die religiösen Ansichten und Bedürfnisse unserer Zeit nach seinem Werte geschätzt wird..

Dürfte diese Abhandlung an sich beurteilt werden, unabhängig von der Preisaufgabe, wodurch sie hervorgelockt ist, so würden zwar begründete Bemerkungen dagegen zu machen sein, aber im allgemeinen könnte sie doch gelobt werden. Der Verfasser hat nämlich in seinem ersten Teile die Grundlegung des protestantischen Kultus, sowohl in der lutherischen als in der reformierten Kirche, ganz klar und ziemlich vollständig beschrieben. Die spätere Entwickelung dieses Kultus ist nicht mit derselben Ausführlichkeit erzählt; aber sie würde mit beziehungsweise geringer Mühe beschrieben werden können, wie die Ökonomie des Ganzen es erfordert. Im zweiten Teile wird die Frage der Reform behandelt, und erstens das Bedürfnis nach derselben ins Licht gestellt, zweitens gezeigt, welche Verbesserungen angebracht werden müssen. Auch dieser Teil enthält viel Gutes, giebt jedoch Veranlassung zu mancherlei Bedenken. Der Verfasser giebt fast ausschließlich acht auf Deutschland; seine Ansicht vom Charakter des Kultus ist nicht prinzipiell, nicht dem Wesen des Protestantismus entnommen; seine Vorliebe für eine feste Liturgie scheint übertrieben. Indessen als Beitrag betrachtet zur geschichtlichen Würdigung und besseren Einrichtung des protestantischen Kultus im Vaterlande des Verfassers, hat seine wohl geschriebene Abhandlung wirklichen Wert. Aber dieser ist nicht der Gesichtspunkt, aus welchem die Direktoren sie betrachten sollten. Sie hatten gefordert: man solle den protestantischen Kultus nicht bloß in seinem Charakter historisch beschreiben, sondern auch „mit Rücksicht auf die religiösen Ansichten und Bedürfnisse unserer Zeit nach seinem Werte schätzen". Diese Forderung hat der Verfasser nicht befriedigt; fast könnte man sagen: er hat daran nicht gedacht.

Digitized by Google

Jene „religiösen Ansichten und Bedürfnisse“ waren von ihm nirgendwo absichtlich beschrieben; viele derselben waren sogar betrachtet, als ob sie nicht da wären, wie aus seinen sehr bescheidenen Vorschlägen zur Reform erhellt.

Zu ihrem Bedauern mußten die Direktoren urteilen, daß dieses eine entscheidende Beschwerde war gegen die Krönung der übrigens nicht unverdienstlichen Abhandlung.

Darauf beschlossen die Direktoren, die beiden obengenannten Preisaufgaben zurückzunehmen und die zwei folgenden auszuschreiben:

> I. Was hat man zu verstehen unter **sittlicher Weltordnung?** Auf welchen Gründen ruht ihre Anerkennung, und in welcher Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?
>
> II. Welche ist die pflichtmäßige Aufgabe der Regierung einer christlichen Nation in Kolonieen mit mohammedanischer und heidnischer Bevölkerung?

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. Dezember 1890. Was später eingeht, wird der Beurteilung nicht unterzogen und beiseite gelegt.

Vor dem 15. Dezember 1889 wird den Antworten entgegengesehen auf die in 1887 ausgeschriebenen Preisaufgaben über das Disziplinarverfahren und seine Anwendung in der niederländischen reformierten Kirche, die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments und das Recht der Mystik in der Religion.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten

Digitized by Google

Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Digitized by Google

3.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1890.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 11. Oktober 1889 ihr Urteil abgegeben über die zwei deutsch verfaßten Antworten, welche eingesandt waren auf die 1887 ausgeschriebene Preisfrage:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die chronologische Reihenfolge, worin die Briefe des Neuen Testaments verfaßt sind, insofern diese abzuleiten ist sowohl aus ihrer gegenseitigen Übereinstimmung und gegenseitigen Verschiedenheit als aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen."

Die erste mit dem Motto: „Wer nicht sammelt, der zerstreut", war, der im Programm gestellten Forderung zuwider, in deutscher Schrift, und wurde deshalb unbeurteilt zur Seite gelegt.

Digitized by Google

Die zweite, mit den Worten: *Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* (2 Kor. 10, 7), gab Zeugnis von ausgebreiteter Kenntnis und großem Scharfsinn und war sorgfältig bearbeitet. Indessen meinten die Beurteiler, daß hier und da etwas darin fehlte, was doch zum Gegenstand gehörte; auch konnten sie sich nicht immer mit der Auffassung des Autors einigen, auch nicht seine Kritik abweichender Meinungen völlig genehmigen. Im ganzen aber schien ihnen die Abhandlung so gut gelungen und in mancher Hinsicht so vorzüglich, daß sie kein Bedenken trugen, den in Aussicht gestellten Preis derselben zuzuerkennen.

Der eröffnete Namenszettel nannte als den Verfasser Herrn **Wilhelm Brückner,** Stadtpfarrer in Karlsruhe.

Als neue Preisfrage, worauf die Antworten vor dem 1. Januar 1891 erwartet werden, wird angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die Bedeutung und das Recht der Individualität auf sittlichem Gebiet."

Außerdem wurde nochmals für einen zweijährigen Termin ausgeschrieben die unbeantwortet gebliebene Frage, wobei verlangt wird:

„Eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatenbibel."

Der Termin zur Beantwortung dieser Frage ist also auf 1. Januar 1892 anberaumt.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach

Digitized by Google

Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. W. Beyschlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1 8 9 0.
Dreiundsechzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1890.

Digitized by Google

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. W. Beyschlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1890, drittes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1890.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Die praktische Theologie in der alten Kirche.

Von

D H. Jacoby, Prof. in Königsberg.

(Fortsetzung.)

III.

Augustinus.

Es war dem großen Schüler des Ambrosius vorbehalten, die Erkenntnis der Thätigkeiten des kirchlichen Lebens auf eine höhere Stufe zu erheben. Die praktisch-theologischen Schriften, die wir bis jetzt in das Auge faßten, stellten sich die Aufgabe, das priesterliche Walten als ein Ganzes hoher sittlicher Pflichten zu betrachten. Aus diesem Ganzen traten einzelne Funktionen hervor, ohne jedoch einer eingehenden Erörterung unterworfen zu werden. Und, soweit dies geschah, wurden doch ausschließlich ethische Gesichtspunkte verwendet. Die technischen Elemente dagegen, welche doch einen wesentlichen Faktor jener Funktionen bilden, wurden wenig beachtet. Nach beiden Seiten führt Augustin das praktisch-theologische Erkennen weiter, er wendet sich bestimmten einzelnen Gestalten des kirchlichen Lebens zu und versucht, die für sie gültigen Gesetze möglichst vollständig zu bestimmen; und er ist ebenso bemüht, ohne die ethischen Grundgedanken aus dem Auge zu verlieren, auch die technischen Bedingungen zu vergegenwärtigen. So hat Augustin Ho-

Digitized by Google

miletik und Katechetik zum Gegenstand besonderer Darstellung gemacht, und die jener gewidmete Schrift muß als eine Leistung von hervorragendem Wert bezeichnet werden.

Im vierten Buch des Werkes de doctrina christiana stellte sich Augustin die Aufgabe, die Gesetze des Vortrags der christlichen Wahrheit, oder, um an seine eigenen Worte uns anzuschließen, des Inhalts der heiligen Schrift, zu bestimmen [1]). Er, einst selbst Lehrer der Rhetorik, der auch eine, freilich Fragment gebliebene, Bearbeitung dieser Disziplin uns hinterlassen hat, unternahm es, die Gesetze der Rhetorik auf die kirchliche Beredsamkeit anzuwenden und so eine neue Wissenschaft, die Homiletik, zu schaffen [2]).

Es war eine Erleichterung in der Lösung der gestellten Aufgabe, daß ethische Prinzipien schon in der Behandlung der Fragen der Rhetorik zur Geltung gekommen waren. Aristoteles hatte hier Bahn gebrochen. Er hatte auf die Bürgschaften für den Inhalt der Rede hingewiesen, die in dem sittlichen Charakter der Redners liegen [3]). Auf dem Boden römischer Bearbeitung der Rhetorik begegnen wir der bekannten Definition Catos: Orator est, Marce fili, vir bonus dicendi peritus. Auch Cicero steht diesem Standpunkt nahe, wenn er erklärt: Valet igitur multum ad vincendum probari mores et instituta eorum, qui agent causas [4]). Vor allem aber war es Quintilian, der diese ethischen Bedingungen

---

1) Nach seiner Bekehrung, vor seiner Taufe, begann Augustin die artes liberales litterarisch zu bearbeiten. Grammatik und Musik stellte er als Ganze dar, von den übrigen Disziplinen wurden nur Anfänge verfaßt. Die uns erhaltenen Anfänge der Rhetorik bieten Überliefertes, kaum Eigenes, vgl. A. Reuter, Zu dem Augustinischen Fragment de arte rhetorica in „Kirchengeschichtliche Studien. Leipzig 1888".

2) Die ersten beiden Bücher und das dritte zum Teil stammen aus dem Jahr 397, der Schluß des dritten und das vierte aus dem Jahr 427; vgl. Fessler, Institutiones Patrologiae, T. II, 392 (Innsbruck 1851).

3) Ars rhetorica ed. Spengel. Leipzig 1867. S. 5. 53. I. 2, 4: *τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἴδη ἐστίν. αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος* II, 1, 5: *τοῦ μὲν αὐτοὺς εἶναι πιστοὺς τοὺς λέγοντας τρία τὰ αἴτια· τοιαῦτα γάρ ἐστι δι᾽ ἃ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀποδείξεων. ἔστι δὲ ταῦτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὔνοια.*

4) De oratore, rec. J. Bake. Amsterdam 1863. S. 194. II, 43.

Digitized by Google

der Beredsamkeit mit großer Energie zur Geltung brachte [1]). So konnte Augustin an eine Überlieferung anknüpfen, welche Beredsamkeit und sittliche Gesinnung mit einander vereinigt wissen wollte. Anknüpfungspunkte waren ihm gegeben, aber nicht mehr. Mit schöpferischer Kraft hat er eine neue Wissenschaft gegründet. Wie die Predigt keine Analogieen in der Beredsamkeit der Alten findet, außer dem allgemeinen, daß sie in das vielfach angebaute γένος ἐπιδεικτικὸν fällt, so ist auch die Rhetorik nur der Inbegriff allgemeiner Gesetze, deren Anwendung auf das Gebiet kirchlicher Rede von vielseitigen Erwägungen abhängig ist, die nur aus der Erkenntnis des christlichen und kirchlichen Lebens geschöpft werden können.

So will denn auch Augustin nicht etwa eine christianisierte Rhetorik vortragen. Der Wert der Rhetorik freilich steht ihm nicht in Frage. Er wünscht sogar, daß die Verkünder des göttlichen Worts rhetorische Schulung besitzen. „Warum", sagt er, „soll die Wahrheit waffenlos der Lüge gegenüberstehen, es nicht verstehen, schon durch den Eingang zu fesseln, warum soll sie durch Langweiligkeit, Unklarheit und Unglaubwürdigkeit der Darstellung ermüden, warum matt angreifen, schlaff verteidigen, warum die Zuhörer einschläfern?" [2])

---

1) Institutiones oratoriae II, XX, 5—10. XII, I, 1. 45. Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur, vir bonus dicendi peritus; verum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac majus est, utique vir bonus. — Quapropter, ut res feret, flectetur oratio manente honesta voluntate. Für die mannigfachen Beziehungen auf die antike Rhetorik, die dieser Abschnitt enthält, bin ich der Wegweisung des Herrn Geh. Regierungsrats Dr. Arnold, des Biographen F. A. Wolfs, zu großem Dank verpflichtet.

2) Augustin bezieht sich hier auf die Zwecke, welche die Rhetorik dem prooemium, der enarratio, confirmatio, refutatio und peroratio stellt. In Übereinstimmung mit Quintilian (IV, 1, 5) fordert er vom prooemium, daß es den Zuhörer vel benevolum vel intentum vel docilem mache, von der enarratio, wieder in Einklang mit Quintilian (IV, 2, 31), daß sie sich breviter, aperte, verisimiliter vollziehe. Was Augustin über die Erregung der Affekte in der peroratio sagt, entspricht ebenfalls der rhetorischen Theorie und Praxis

Digitized by Google

Augustin billigt es daher durchaus, daß die Rhetorik auch seitens der Christen gepflegt werde, aber es soll in jugendlichem Alter geschehen; und nur unter der Voraussetzung empfiehlt er dies Studium, daß der Lernende sich leicht die rhetorischen Regeln aneignet. Männern in vorgerücktem Alter rät er von rhetorischen Studien ab. Ja, auch für die, welche in den Dienst der Kirche zu treten beabsichtigen, scheinen ihm dieselben nicht unbedingt notwendig. Besitzen sie Schärfe und Lebhaftigkeit des Geistes, so können sie schon in der Lektüre der Redner und im Anhören ihrer Vorträge einen Erfolg für den Mangel der Kenntnis der rhetorischen Theorie finden. Für sie ist noch besonders wertvoll im Interesse rednerischer Bildung die Beschäftigung mit den biblischen Schriften und der kirchlichen Litteratur. Denn unwillkürlich wird ein begabter Geist, auch wenn er nur auf den Inhalt dieser Bücher achtet, doch auch von der Form der Darstellung Gewinn haben. Fördernd endlich werden ihm Übungen sein, schriftliche Aufsätze, Diktate, mündliche Vorträge, welche Themata der christlichen Frömmigkeit und Glaubensregel zum Gegenstande haben. Aber freilich, ohne Talent kann rhetorische Bildung nicht erzielt werden, auch das angestrengteste Studium der Rhetorik bleibt in diesem Falle erfolglos. Überhaupt schätzt Augustin das letztere offenbar nicht sonderlich. Er erinnert daran, daß ein Redner während der Rede selbst die Gesetze derselben unmöglich vor Augen haben könne, daß auch viele Männer eine ausgezeichnete Beredsamkeit besitzen, die sich nie mit der Theorie derselben beschäftigt haben. Unbekannt mit dieser, verfolgen sie doch das von ihr aufgestellte Ideal. Unerläßlich dagegen für die Bildung zum Redner ist ihm die Lektüre, das Anhören und die Nachahmung ausgezeichneter Redner. Er vergleicht die Aneignung der Beredsamkeit mit dem Erlernen der Sprache. Auch für dieses würde die Kenntnis der Grammatik entbehrlich sein, wenn sich die Jugend ausschließlich im Umgange mit korrekt Sprechenden bewegt. Sie würde dann ein so feines Gefühl für Sprachfehler erlangen, daß sie dieselben sofort entdecken würde,

---

der Griechen und Römer; vgl. R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer. 2. Aufl. Leipzig 1885. S. 271f.

Digitized by Google

wenn sie in ihrer Gegenwart gemacht würden, obwohl sie die grammatische Regel, gegen die gefehlt wurde, nicht bezeichnen könnte [1]).

Dieser etwas kühlen Wertschätzung der Rhetorik begegnen wir schon im zweiten Teile unserer Schrift, wo er sie als praecepta uberioris disputationis definiert, also als eine Wissenschaft, die Anweisung zu einer reichen, die Fülle liebenden Darstellung giebt. Sie hat nicht die Beredsamkeit erzeugt, sondern ist aus ihrer Beobachtung hervorgegangen. Sie dient nicht sowohl dem Verständnis des vorher nicht Erkannten, sondern vielmehr dem Vortrag des Verstandenen (II, 36. 37).

Wenn wir uns diese Urteile über den Wert der Rhetorik vergegenwärtigen und uns an seine ausdrückliche Erklärung erinnern, er wolle in dem vorliegenden Abschnitte seines Buches keine Rhetorik darbieten, so kann die Fülle rhetorischen Materials, das hier verwendet wird, befremden. Doch müssen wir erwägen, daß Augustin die rhetorischen Gesetze ausschließlich durch Belege erläuterte, die der heiligen Schrift und der kirchlichen Litteratur entnommen waren. So konnte sich seinem Bewußtsein der Zusammenhang zwischen den von ihm gegebenen Anweisungen und den Regeln der Rhetorik, die er auf das beschränkte Gebiet der kirchlichen Rede anwandte, entziehen und die Selbsttäuschung in ihm entstehen, daß er von der Rhetorik unabhängige Grundsätze vertrete. Fand er doch auch für dieselben einen eigentümlichen Gesichtspunkt, dem er sie unterordnete. Sie waren ihm adjumenta doctrinae, Unterstützungen, durch welche die Macht der christlichen Wahrheit sich vermittle.

Gleichsam nur zufällig, nur gelegentlich kommt Augustin zu diesem Begriff, und doch sind wir überzeugt, daß er für seine Darstellung fundamentale Bedeutung hat. Die Disziplin, die er vortragen will, ist nicht, wie die Rhetorik, schlechthin frei, nur auf allgemeinen ethischen Prinzipien ruhend, sondern durch die christliche Lehre gebunden, denn nicht bloß der Gegenstand, auch der Inhalt der Rede, deren Gesetze festgestellt werden sollen, ist gegeben. Immer soll die christliche Lehre vorgetragen werden. Daher denn

1) Migne, S. prima. T. XXXIV, c. I—III.

Digitized by Google

Augustin mit einer gewissen Wärme für den Wert homiletischer Studien eintritt. Er verteidigt sie gegen Schwarmgeisterei, die derselben nicht zu bedürfen meint, da der heilige Geist die Lehrgabe verleihe, indem er die Gegenfrage aufwirft, ob man auch nicht zu beten brauche, da ja der himmlische Vater nach dem Worte des Herrn wisse, wessen wir bedürfen, bevor wir ihn darum bitten. Und er erinnert an die apostolischen Mahnungen über die Führung des Lehramts in den Briefen an Timotheus und Titus, welche überflüssig scheinen müßten, ja widerspruchsvoll, da doch derselbe Apostel sage, daß der heilige Geist selbst werde Lehrer einsetzen (Eph. 4, 11)? So kommt er zu dem Ergebnis, daß die Gaben des heiligen Geistes keinesweges unsere Selbstthätigkeit ausschließen. Denn Gottes Wirken, wenn es auch an sich unserer Thätigkeit entraten könne, pflege sich doch durch dieselbe zu vermitteln; daher denn auch die adjumenta doctrinae nützlich seien, wenn Gott bewirkt, daß sie Nutzen bringen (IV, XVI).

Für die eigentümliche Gestaltung des rhetorischen Materials im Interesse der Feststellung der Gesetze kirchlicher Rede, die Aufgabe, die sich Augustin gestellt hat, ist die Wertschätzung, die er der Weisheit giebt, charakteristisch. Nicht, als ob in der Rhetorik der Alten derselbe als wesentlicher Faktor der Beredsamkeit unerkannt geblieben wäre, Augustin bezieht sich darauf, aber er giebt diesem Begriff einen neuen Inhalt. Die Weisheit entsteht ihm durch Lesen, Erforschen, Verstehen und Aneignen der Worte heiliger Schrift. Je gedankenarmer wir uns selbst erscheinen, desto mehr soll unser Vortrag durch Reproduktion von Schriftworten Reichtum suchen. Klein in den Worten, die er aus dem Eignen schöpft, wächst er durch die Zeugnisse der Großen, die er in seine Rede einflicht. Ist das Ergötzen, das delectari, ein Zweck der Rede, er erreicht es, nicht durch die Kunst der Sprache, die ihm fehlt, sondern durch das Gewicht des Beweises. Ist aber die Weisheit das erste Erfordernis für den christlichen Lehrer, die Beredsamkeit nur ein hinzutretendes, förderndes Element, dann muß das Studium der Redner, deren Vorträge zugleich als weise und beredt gerühmt werden, ihm am Herzen liegen (IV, 5).

Die Beredsamkeit ist ein dienender Faktor, deshalb soll der

Digitized by Google

christliche Lehrer vielmehr durch den Inhalt als durch die Form seiner Vorträge Beifall zu erlangen suchen. Je wahrer er redet, desto besser redet er. Er soll sich nicht in den Dienst der Worte, sondern diese in seinen Dienst stellen (IV, 28) [1]).

Eine solche mit der Weisheit und Wahrheit verbundene und ihnen dienende Beredsamkeit findet nun Augustin in der heiligen Schrift. Freilich, es ist eine eigentümliche Beredsamkeit, die sich hier zeigt, eine Beredsamkeit, wie sie nur Männern von höchster Autorität ziemt. Sie tritt nicht immer sofort deutlich hervor, aber sie ist vorhanden, sie will nur gesucht sein. Wohl findet sich auch jene Beredsamkeit hier, deren Gesetze allgemein gültig sind, deren Spuren jeder erkennt, aber es ist für die Verfasser der biblischen Schriften charakteristisch, daß sie, von einer hohen Beredsamkeit geleitet, von jener allgemeinen nur insoweit Gebrauch machen, als notwendig ist, um zu zeigen, daß sie von ihnen weder gemißbilligt noch zur Schau getragen werde. Wo wir sie aber erkennen, da zeigt es sich, daß der Schriftsteller die Worte nicht willkürlich gewählt, daß sich vielmehr der Inhalt mit innerer Notwendigkeit den entsprechenden Ausdruck gegeben hat. Ungerufen, als unzertrennliche Dienerin, ist die Beredsamkeit als Weisheit gefolgt, als sie aus ihrer Wohnung, der Brust der Weisen, hervortrat (IV, 6) [2]).

Doch finden sich auch Abschnitte der heiligen Schrift, in welchen die Darstellungsweise der Beredsamkeit nicht angewandt ist, in welchen Dunkelheit herrscht. Augustin ist nun zwar davon überzeugt, daß diese Dunkelheit beabsichtigt ist, und bemüht sich, ihre möglichen Zwecke zu erkennen, aber er gestattet nicht, daß auch die kirchlichen Lehrer eine solche Dunkelheit der Rede wählen. Sie

---

1) In ipso etiam sermone malit rebus placere quam verbis; nec aestimet dici melius nisi quod dicitur verius; nec doctor verbis serviat, sed verba doctori. — id agit verbis, ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat. — qui utrumque non potest, dicat sapienter, quod non dicit eloquenter, potius quam dicat eloquenter, quod dicit insipienter.

2) Ut verba, quibus dicuntur, non a dicente adhibita, sed ipsis rebus velut sponte subjuncta videantur: quasi sapientiam de domo sua, id est, pectore sapientis procedere intelligas et tamquam inseparabilem famulam etiam non vocatam sequi eloquentiam.

Digitized by Google

dürfen sich nicht jenen hohen Autoritäten gleichberechtigt zur Seite stellen; vielmehr sollen sie ihre erste und höchste Aufgabe darin erkennen, so zu reden, daß sie verstanden werden. Sie müssen nach einer Klarheit streben, die jedem zu folgen möglich macht, es sei denn, daß jemand sonderlich unbegabt ist. Gelingt es den Zuhörern dennoch nur mit Anstrengung, das Verständnis unseres Vortrags zu erlangen, so darf die Ursache nicht in diesem selbst liegen, sondern in der Schwierigkeit des Themas. Freilich sollten derartige Themata selten, wenn eine dringende Notwendigkeit vorliegt, oder überhaupt nicht vor der Gemeinde erörtert werden. Bücher und Privatunterredungen sind der Ort, an dem sie besprochen werden müssen (IV, 8. 9). Ist so Klarheit ein unerläßliches Erfordernis der Rede, so ergiebt sich für den Redner die Notwendigkeit, die einzelnen Punkte so lange zu variieren, bis er aus der Haltung der Gemeinde den Eindruck gewinnt, er sei verstanden worden; dann soll er abbrechen, um nicht zu ermüden. Im lebendigen Verkehr mit der Gemeinde soll die Predigt ihre Form gewinnen. Daher mißbilligt Augustin die Lehrer, welche eine vorbereitete und wörtlich auswendig gelernte Predigt vortragen. Man sieht, es gab damals Prediger, welche unserer Sitte folgten und sich mehr oder weniger an ihre Ausarbeitungen banden; es gab andere, die frei produzierten. Augustin giebt diesen den Vorzug. Einer unbedingten Improvisation hat er damit nicht das Wort geredet. Die Form, nicht der wesentliche Gedankeninhalt, soll im Vortrag selbst entstehen, bedingt durch das Verhalten der temperamentvollen Gemeinden, die im Ausdruck der Physiognomie und in ihren Bewegungen Verstehen oder Nichtverstehen kundgeben (IV, X, 25). Daß dies die Meinung Augustins ist, erkennen wir aus einer etwas später folgenden Ermahnung (IV, 15). Er fordert von dem kirchlichen Redner, daß er vor dem Vortrage bete, sowohl für sich als für die Zuhörer, sit orator antequam dictor, denn, da über jeden Gegenstand vielerlei und auf vielerlei Weise von denen geredet werden könne, die ihn kennen, so wisse nur der Herzenskündiger, was wir gerade im gegenwärtigen Augenblicke zur Förderung der Gemeinde sagen sollen. Er allein, in dessen Hand wir und unsere Reden sind, kann uns geben, was

Digitized by Google

und wie wir reden sollen. Daher lerne jeder, was gelehrt werden muß, und erwerbe sich, wie es einem Manne der Kirche geziemt, Befähigung zum öffentlichen Reden, aber in der Stunde des Vortrags vertraue er vielmehr auf die Weissagung des Herrn (Matth. 10, 19. 20), auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes in ihm. Augustin setzt also voraus, daß der Redner über ein Thema redet, das er geistig beherrscht, aber als das Vollkommene erscheint es ihm, daß die Art und Weise der Behandlung desselben nicht vorher bestimmt werde, sondern im Beginn und Verlauf des Vortrags entschieden.

Der Versuch Augustins, mittelst Verwendung von Elementen der allgemeinen Rhetorik eine neue Wissenschaft, die Theorie der Gesetze der kirchlichen Rede, zu bilden, bot Schwierigkeiten, die von ihm nicht immer überwunden wurden. Er hatte das Interesse, das Eigenartige der gottesdienstlichen Vorträge hervorzuheben, durch welches sie von andern Vorträgen abweichen, auf den Unterschied der hier und dort maßgebenden Gesetze hinzuweisen. Aber dies Unternehmen blieb nicht immer erfolgreich. Der betretene neue Weg führte ihn wieder gegen seinen Willen auf die alte Bahn, die er vermeiden wollte, zurück. Dies zeigt sich in der Behandlung der genera dicendi. Augustin knüpft an Ciceros orator an, indem er die Worte citiert: Is igitur erit eloquens, qui poterit parva submisse, modica temperate, magna granditer dicere [1]), und indem er auf eine andere Stelle sich bezieht, in welcher Cicero für die Beweisführung das probare, das genus subtile, für das delectari das genus modicum, für das flectere das genus vehemens empfiehlt (21, 69). Augustin giebt Ciceros Ansicht frei wieder, in etwas abweichender Terminologie, mit den Worten: Is erit igitur eloquens, qui, ut doceat, poterit parva submisse, ut delectet, modica temperate, ut flectat, magna granditer dicere (IV, XVII).

Die Anwendung dieser drei genera orationis auf die gottesdienstlichen Vorträge lehnt nun Augustin ab. Bei gerichtlichen Ver-

1) 29, 101. Die Ausgabe von O. Jahn. 3. Aufl. Berlin 1869 folgt der Lesart graviter.

Digitized by Google

handlungen ließen sie sich wohl nachweisen, aber nicht bei den Gegenständen kirchlicher Rede. Denn diese betreffe immer Fragen von dem höchsten Interesse, ihre Themata seien immer groß, denn immer handle es sich darum, vor dem ewigen Verderben zu schützen, zum ewigen Heile zu führen. Selbst, wenn der kirchliche Redner vom Erwerb und Verlust einer kleinen Geldsumme rede, spreche er von etwas Großem. Denn es werde hier die Gerechtigkeit gefordert, die auch im kleinen treu ist. Die Größe der Gerechtigkeit erleide keine Beeinträchtigung durch den geringen Wert des Gutes, auf welches sich ihre Bethätigung beziehe (IV, XVIII, 35). Eine Bestätigung dieser Auffassung findet er darin, daß der Apostel Paulus 1 Kor. 6, 1—9 das genus grande anwendet, um die Korinther zu bewegen, daß sie ihre weltlichen Streitigkeiten nicht von dem heidnischen Richter entscheiden lassen (XVIII, 36).

Diese Erörterung bleibt aber für die weitere Entwickelung völlig unfruchtbar. Augustin zieht nicht die Konsequenz, daß der kirchliche Redner, da er immer über erhabene Themata rede, stets im genus grande zu sprechen habe, vielmehr fordert er das Gegenteil: Et tamen, so erklärt er, cum doctor iste debeat rerum dictor esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere, sed submisse, cum aliquid docetur; temperate, cum aliquid vituperatur sive laudatur; cum vero aliquid agendum est et ad eos loquimur, qui hoc agere debent nec tamen volunt, tunc ea, quae magna sunt, dicenda sunt granditer et ad flectendos animos congruenter [1]). Auch befindet sich Augustin keineswegs, wie er vorauszusetzen scheint, im prinzipiellen Gegensatz zur allgemeinen Rhetorik; denn diese würde keinesfalls in Abrede stellen, daß, was in seiner Erscheinung gering ist und so vor Gericht angesehen werden muß, doch vom ethischen Gesichtspunkt aus als groß zu betrachten sei. Man darf auch darin keine Abweichung von der antiken Rhetorik erkennen, daß er dem genus medium nicht das delectari oder conciliare, sondern das vitu-

---

1) Vgl. Cicero. Orator 21, 69: Sed quot officia oratoris, tot sunt genera dicendi: subtile in probando, medicum in delectando, vehemens in flectendo; ferner Quintilian XII, X, 58. 59.

Digitized by Google

perare, laudare oder, wie er sich hernach ausspricht, das praedicare zuweist. Denn so wird nur der allgemeine rhetorische Umriß konkret ausgefüllt. Es ist daher durchaus in Übereinstimmung mit der rhetorischen Theorie, wenn Augustin erklärt, man könne über Gottes Wesen in jeder Stilart reden. Wolle man das Wesen der Dreieinigkeit Gottes bestimmen, so sei der niedere Stil zu wählen, denn es liege die Absicht vor, einen schwierigen Gegenstand dem Verständnis zu erschließen; Belehrung, nicht Ausschmückung werde bezweckt. Solle dagegen die Herrlichkeit Gottes gepriesen werden, so müsse eine schöne und glänzende Darstellung, also der mittlere Stil, gewählt werden. Werde dagegen die ihm gebührende Ehre nicht gezollt, liege die Aufgabe vor, von falscher zu wahrer Gottesverehrung zu führen, so sei der erhabene Stil geboten (IV, 19).

Wir sehen, Augustin hat die Gesetze der antiken Rhetorik unverändert gelassen, aber er hat sie auf den rednerischen Vortrag der christlichen Heilswahrheit angewandt und ist so der Schöpfer der Homiletik geworden.

Der bei weitem größere Teil der nun folgenden Untersuchungen verfolgt die Absicht, aus den neutestamentlichen Schriften und den Darstellungen der Kirchenlehrer den Unterschied der drei Stilarten anschaulich zu machen. Daran knüpft Augustin feinsinnige und zutreffende Bemerkungen teils über die Anwendung, teils über die Gesetze, welche bei derselben beobachtet werden müssen. Inbetreff des niederen Stils, welcher dem Redner eignen soll, wenn er lehrt, weist er darauf hin, daß es hier nicht genügt, Dunkelheiten zu erhellen, daß es vielmehr ebenso notwendig ist, vorauszusetzenden Bedenken zu begegnen, jedoch solle der Redner nicht eine so ausgedehnte Kette von Beweisführungen schmieden, daß der Rückgang auf das Thema schwer gefunden werden könne (XX, 39). Eine Bemerkung allgemeiner Art, die wohl in erster Linie dem Lehrer im engeren Sinne und erst in zweiter Linie dem Redner gelten soll.

Aus den Beispielen, in denen Augustin den mittleren Stil erläutert, wird es nun auch deutlich, in welchem Sinne er denselben für das Loben oder Tadeln bestimmt glaubt. Er will dadurch

Digitized by Google

keineswegs ausschließen, daß dies genus auch bei Ermahnungen zur Anwendung komme. Aber dann ist die Voraussetzung, daß die Hörer willig und bereit sind, diesen Ermahnungen Folge zu leisten. Hörer und Redner befinden sich in völliger Übereinstimmung. Was in jenen lebendig ist, wird von diesem dargestellt. Da hier die Form der Ermahnung unerheblich ist, würde die antike Rhetorik kein Bedenken tragen, eine solche Darstellung als dem Zweck des delectari dienend zu bezeichnen. Wie sich denn auch Augustin völlig bewußt ist, die Bahnen jener nicht verlassen zu haben. Ausdrücklich erklärt er am Schluß des 23. Kapitels bezüglich der temperata dictio: ad delectandos quippe animos, non ad movendos ipsa suscipitur. Die Belege sind aus Röm. 12. 13 und 1 Tim. 5 gewählt, offenbar sehr passend. Nur inbezug auf Röm. 12, 1 kann gezweifelt werden, ob nicht Paulus eine seiner Ermahnung abgeneigte Gesinnung voraussetzt, wenn er, um jener Nachdruck zu geben, dem *παρακαλῶ* ein *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν ϑεοῦ* hinzufügt (XX, 40). Freilich erscheint der mittlere Stil in völlig adäquater Gestalt, wenn die Darstellung von einer Ermahnung durchaus absieht und sich auf Schilderung beschränkt. So citiert Augustin Stellen aus Cyprians Traktat de disciplina et habitu virginum und aus Ambrosius' Schrift de virginibus und hebt hervor, daß beide Schriftsteller den mittleren Stil gewählt haben, weil es sich nicht darum handelte, zur Übernahme des jungfräulichen Standes zu veranlassen, sondern denen, welche in denselben eingetreten waren, das Ideal der Virginität vor Augen zu stellen (XXI, 47. 48).

Sehr schön schildert Augustin das genus grande. Nicht der Schmuck der Darstellung, sondern die lebhafte Bewegung des Gemüts ist für dasselbe charakteristisch. Fortgerissen vom Strom der eigenen Gefühle, eignet sich hier der Redner alles an, was dem Vortrag Schönheit verleiht, aber nur, wenn es sich ihm unwillkürlich darbietet; er ist fern davon, es zu suchen. Er hat nur das Interesse, Worte zu finden, die voll und ganz dem Gedanken entsprechen, den er zum Ausdruck bringen will, die nicht hinter der Glut seines Affekts zurückbleiben. Die Eleganz der Darstellung zu suchen, liegt ihm fern (XX, 42).

Digitized by Google

Der Mischung der niederen Stilarten sind die folgenden Erörterungen gewidmet. Denn, daß eine solche Mischung in derselben Rede stattfinden müsse, unterliegt ihm keinem Zweifel. Auch hier befindet er sich in völligem Einklang mit der antiken Rhetorik [1]). Die Mischung der Stilarten, obwohl jede gewisse Abwandlungen zuläßt, ist unentbehrlich, wenn der Zuhörer nicht ermüden soll. Am längsten kann der niedere, am kürzesten der erhabene Stil zur Anwendung kommen. Die Erregung des Gemüts, welche der letztere hervorbringt, kann nur eine beschränkte Zeit hindurch festgehalten werden. Wollen wir das schon gesteigerte Gefühl auf eine noch höhere Stufe der Aufwallung führen, so ist zu besorgen, daß es von der schon erreichten Höhe herabsinkt. Daher muß die erhabene Rede mit Elementen der anderen Stilarten gemischt werden, um wirkungsvoll zu bleiben. Welchem genus die einzelne Rede zuzuweisen ist, darüber entscheidet der vorherrschende Ton (Kap. XXII).

Augustin bemüht sich, die Gesetze, welche die Mischung der Stilarten bestimmen, möglichst genau zu bestimmen. Er bietet hier eine Fülle feinsinniger Betrachtungen und Urteile. Der Eingang soll immer dem mittleren Stil angehören. Was im erhabenen Stil gesagt werden kann, soll doch mitunter im niederen dargestellt werden, damit sich strahlender abhebt, was nachher im erhabenen vorgetragen wird. Sobald es sich um Lösung schwieriger Fragen handelt, ist regelmäßig der niedere zu gebrauchen (Kap. XXIII).

Die Untersuchungen über die Anwendung der drei Stilarten finden im 24. und 25. Kapitel ihren Abschluß. Sie betreffen vor allem die Frage nach dem Wert der drei genera. Das Ergebnis ist ein charakteristischer Beweis für Augustins engen Anschluß an die antike Rhetorik, ein unanfechtbarer Beleg dafür, daß wir richtig urteilten, als wir in seiner Darlegung der Aufgaben des gemäßigten Stils nicht eine Abweichung von den überlieferten Bahnen, sondern

1) Quintilian XII, X, 69—72: Utetur enim, ut res exiget, omnibus nec pro causa modo, sed pro partibus causae — in eadem oratione aliter conciliabit, non ex iisdem haustibus iram et misericordiam petet, alias ad docendum, alias ad movendum adhibebit artes. Non unus color prooemii, narrationis, argumentorum, egressionis, perorationis servabitur. Et sequ.

Digitized by Google

nur eine konkretere Ausgestaltung des gegebenen Umrisses erkannten. Augustin nimmt den Ausgangspunkt in der Zweckbestimmung der Beredsamkeit. Die Beredsamkeit will überreden [1]). Der Inhalt des Ziels der Überredung ist nun in jedem genus ein verschiedener. Im niederen Stil ist die Absicht vorhanden, von der Wahrheit dessen, was gelehrt wurde, zu überzeugen; im erhabenen, widerstrebende Zuhörer zu bewegen, daß sie thun, was sie nun als ihre Pflicht erkannt haben. Der gemäßigte Stil will den Eindruck hervorbringen, daß der Vortrag schön und geschmückt war. Und dessen bedarf es nicht. Damit will indessen Augustin die Anwendung des gemäßigten Stils nicht schlechthin mißbilligen, seine Verwerfung desselben gilt nur einer Darstellung, für welche das delectari den ausschließlichen Zweck bildet; sobald er dagegen in den Dienst sittlicher Zwecke gestellt wird, gewinnt er einen Wert, den Augustin anerkennt.

In Erörterungen über den Zweck der Rede überhaupt finden diese Untersuchungen über den Wert der Stilarten ihren Abschluß. Auch hier knüpft Augustin an die antike Rhetorik an. Die Forderungen, welche dieselbe an die Einleitung stellt, werden von Augustin, in Übereinstimmung mit Quintilian, auf die Rede als Ganzes ausgedehnt. Sie soll in den Zuhörern Geneigtheit zum Lernen hervorrufen, sie soll fesseln, sie soll eine wohlwollende Stimmung in ihnen erwecken [2]). Diese Aufgabe muß durch alle

---

1) Wir müssen uns hier desselben Wortstamms bedienen, Augustin bezeichnet das Subjekt mit eloquentia, das Prädikat mit persuasio.

2) Cornificius ad Herennium I, 4, 6: Principium est, cum statim animum auditoris nobis idoneum reddimus ad audiendum. Id ita sumitur, ut attentos, ut dociles, ut benevolos auditores habere possimus. Cicero de inventione I, 15, 20: Exordium est oratio animum auditoris idonee comparans ad reliquam dictionem, quod eveniet, si eum benevolum, attentum, docilem confecerit. Quintilian IV, I, 5: Causa principii nulla alia est, quam ut auditorem, quo sit nobis in ceteris partibus accommodatior, praeparemus. Id fieri tribus maxime rebus, inter auctores plurimos constat, si benevolum, attentum, docilem fecerimus. Quintilian bahnt nun Augustin den Weg, indem er diese Forderung auf die ganze Rede ausdehnt: non quia ista non per totam actionem sit custodienda, sed quia initiis praecipue necessaria. Augustin verändert die Terminologie, in-

Digitized by Google

Stilarten gelöst werden, auch durch das genus submissum. Augustin erzählt, daß mehrfach Reden in diesem genus durch überraschende Lösung schwierigster Probleme, durch unerwartete Beweisführungen, die ein glänzender Scharfsinn aus entlegenen Gebieten schöpfte, durch einen ungesuchten, natürlichen Schmuck und durch die rhythmische Gestaltung der Schlußabschnitte einen so großen Beifall erregten, daß kaum gespürt wurde, daß der Redner im genus submissum gesprochen hatte.

Danach könnte es scheinen, als ob Augustin den Unterschied der drei Stilarten aufhebe, wenn er auch dem virtuos durchgeführten genus submissum die Wirkung des delectari zuerkennt. Allein es ist zu erwägen, daß in erster Linie nicht der ideelle Gehalt und die logische Form die Zugehörigkeit einer Rede oder eines Redeabschnittes zu einem der drei genera bestimmen, sondern die sprachliche Ausführung. So kann eine Rede ein delectari hervorrufen, welches freilich nicht durch den sprachlichen Ausdruck, sondern durch den ideellen Gehalt bedingt ist. Nur dies ergiebt sich, daß es nicht angeht, das genus submissum auf das docere, das genus medium auf das delectari, das genus grande auf das movere zu beschränken. Soll doch jede Stilart darauf ausgehen, daß die Rede intelligenter, libenter, obedienter gehört werde. Und so macht denn Augustin schließlich das Zugeständnis, daß die besonderen Zwecke, die jedes genus verfolge, Hauptzwecke seien, daß jedes genus durch einen Hauptzweck, der den principatus habe, bestimmt werde. In gewissem Sinne stelle sich jedes genus die Aufgabe des docere, delectari, movere, aber in jedem genus sei eines dieser drei Zwecke Hauptzweck, dem die andern als Nebenzwecke sich unterordnen.

Wir sehen, mit welcher Sorgfalt Augustin darauf bedacht ist, die Grundsätze antiker Rhethorik zu homiletischen Gesetzen zu gestalten. Aber, wie hoch er auch die rednerische Kunst schätzt, sie bleibt ihm immer nur ein dienendes Element, höchsten ethischen Zwecken untergeordnet und von ethischer Lebensbestimmtheit ab-

---

dem er docilis durch intelligenter, attentus durch libenter, benivolus durch obedienter ersetzt (Kap. XXVI).

Digitized by Google

hängig. Die Forderungen, welche in dieser Beziehung schon die antike Rhetorik erhob, werden von ihm nicht nur festgehalten, sondern entwickelt und gesteigert. Kann auch, erklärt er, der kirchliche Redner heilsam wirken, der durch sein Leben den Inhalt seiner Predigt verleugnet, der Erfolg seiner Thätigkeit wird doch geschädigt. Denn nur wenige sind es, die durch des Predigers Ungehorsam gegen sein eigen Wort sich nicht abhalten lassen, dasselbe zu beherzigen; die meisten werden veranlaßt, zugleich mit dem Prediger das von ihm verkündete Wort Gottes zu verachten, dem dieser den Gehorsam verweigert. Voll und ganz kann nur der Prediger der ihm gestellten Aufgabe genügen, der die Achtung seiner Gemeinde genießt. Er allein kann den Anspruch erheben, mit gehorsamem Geiste gehört zu werden, er allein die Freudigkeit gewinnen, auch im erhabenen Stile zu reden (XXVII—XXVIII).

Ist es die Lebensmacht des Evangeliums, deren Wirksamkeit im Prediger selbst den Erfolg seiner Wirksamkeit in der Gemeinde bedingt, so muß es immer seine Absicht sein, diese Lebensmacht in seiner Predigt zu bezeugen. Nicht von der Schönheit der Form, sondern von der Wahrheit des Inhalts muß er den Sieg seines Worts erwarten. Je wahrer er redet, desto besser redet er. Er stellt sich nicht in den Dienst der Worte, sondern diese in den Dienst der Wahrheit, die er lehren will. Er strebt nicht danach, daß sein Vortrag dem Vortrag eines andern vorgezogen werde, sondern, daß er den Irrtum durch die Wahrheit besiege. Er hat nur das eine Interesse, daß die Wahrheit klar erkannt werde, daß die Wahrheit gefalle, daß die Wahrheit das Herz bewege. Er will nicht bloß beredt, er will vor allem weise reden. Mag er deshalb in der niedern Stilart schlicht, in der mittleren glänzend, in der erhabenen gewaltig reden, er stellt jede in den Dienst der Wahrheit. Sie ist die Herrin; wer daher nicht Weisheit und Beredsamkeit verbinden kann, thut wohl, weise zu reden, wenn auch nicht beredt, statt beredt, aber unweise. Wer aber weder das eine noch das andere zu leisten vermag, bemühe sich wenigstens, durch einen vorbildlichen Lebenswandel zu erbauen, er sei seine beredte Sprache.

Augustin hat hier bestimmte Persönlichkeiten vor Augen. Es giebt, sagt er, Prediger, die wohl die Gabe eines angemessenen

Digitized by Google

Vortrags besitzen, aber nicht imstande sind, selbst eine Predigt zu verfassen. Ihnen gestattet er, was andere beredt und weise niedergeschrieben haben, sich im Gedächtnis anzueignen und vorzutragen. Dies erscheint ihm durchaus zulässig, da, was sie predigen, Gott gehört, Gottes Eigentum ist, und da sie es zu ihrem Eigentum machen, wenn sie es in ihrem Leben bewähren. Eine Beweisführung, die den subjektiven Charakter der Predigt nicht ausreichend würdigt. Augustin geht sagar so weit, daß er eine solche Entlehnung fremder Predigten als nützlich bezeichnet, indem sie eine Bürgschaft gegen Lehrabweichungen bilde. Es gebe dann viele Prediger, aber nicht viele Lehrer. Die letzte Konsequenz der Empfehlung eines solchen Verfahrens wäre die Abfassung kirchlich approbierter Predigtsammlungen, an welche die einzelnen Prediger gebunden würden. Aber eine solche Konsequenz zieht Augustin nicht. Wir haben wohl überhaupt in dieser Beweisführung nur einen Versuch, einen Notstand, der infolge sinkender Bildung eingetreten war, vor scharfer Beurteilung zu schützen. Aber der Dialektiker ließ sich verführen, zu empfehlen, was er doch eigentlich nur als zulässig gebilligt wissen wollte (XXVII—XXIX). Es scheint übrigens, daß keinesweges nur litterarisch veröffentlichte Predigten entlehnt wurden. Denn in dem Schlußkapitel unserer Schrift, welches zum Bittgebet vor der Predigt und zum Dankgebet nach derselben ermahnt, findet sich die Aufforderung, auch für diejenigen zu beten, von welchen die Prediger ihren Vortrag entlehnt haben.

Wie wir Augustin die erste eingehende Darstellung der Homiletik verdanken, so war er es auch, der in der Schrift de catechizandis rudibus [1]) Teile der Katechetik bearbeitet hat; Teile, nicht das Ganze. Unsere Schrift hat nur den grundlegenden Unterricht zum Gegenstande. Anlaß zu derselben geben Fragen des Diakons Deogratias in Carthago, dessen Unterricht vielfach in Anspruch genommen wurde. Dem Inhalt dieser Fragen entgegenkommend,

1) Etwa um das Jahr 400 verfaßt, an den Diakon Deogratias zu Carthago gerichtet.

Digitized by Google

will Augustin ein dreifaches untersuchen; er will zuerst die Regeln für den erzählenden Vortrag, für die narratio, welche den Mittelpunkt dieses Unterrichts bildet, bestimmen, seinen Ausgangspunkt und sein Ziel; feststellen, wo er länger verweilen, wo er schneller fortschreiten darf, ohne die unverbrüchliche Norm, ein vollständiges Ganzes darzubieten, zu verletzen; er will sodann von den Ermahnungen und Gebeten, welche sich an diesen Vortrag anschließen sollen, reden, endlich von der Freudigkeit im Unterricht, deren der Lehrer so sehr bedarf (II, 4) [1]).

Der erzählende Vortrag, sagt Augustin, soll von der Schöpfung Himmels und der Erde beginnen und bis zur Gegenwart der Kirche fortgeführt werden. Natürlich muß nur eine allgemeine Übersicht geboten werden, aus der einzelne Thatsachen, die besonders denkwürdig und für die Zeitabschnitte, denen sie angehören, charakteristisch sind, hervorgehoben werden. Bei diesen muß der Vortrag länger stehen bleiben. So wird Ermüdung und Belastung des Gedächtnisses vermieden, und, indem das minder Wichtige zurückgestellt wird, tritt das Bedeutsame in den Vordergrund. Dieser Vortrag verfolgt einen praktischen Zweck. Er will in dem Hörer die Liebe von reinem Herzen, von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben (1 Tim. 1, 6) hervorrufen. Und diesen Zweck kann jene geschichtliche Darstellung erreichen, weil die Erscheinung Jesu Christi, in der uns Gott seine Liebe offenbart und uns zur Gegenliebe ruft, ihr Mittelpunkt ist. Denn die alttestamentlichen Schriften bereiten die Ankunft Christi vor und zeichnen die Kirche der Zukunft, d. h. das in allen Nationen zerstreute Volk Gottes, den Leib Jesu Christi, zu dem alle Heiligen gehören, auch die, welche vor dem Kommen Christi lebten. Wie wir glauben, daß er gekommen ist, so jene, daß er kommen werde. Und wie die alttestamentlichen, so weisen auch die neutestamentlichen Schriften auf Christus hin und mahnen zur Liebe. Nicht bloß Gesetz und Propheten, sondern die ganze Heilige Schrift bewegt sich um das Doppelgebot der Liebe. „Quapropter in veteri testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris." So ist für Augustin die

1) J. Migne, Series I, T. XL, p. 310—348.

Digitized by Google

Liebe Gottes, die unsere Gegenliebe fordert, der wesentliche Inhalt der Heiligen Schrift, auf den der Katechet stetig hinweisen soll. Es giebt keinen sicherern Weg, zur Liebe erregt zu werden, als das Bewußtsein, daß uns der liebt, der um unsere Liebe wirbt. Und wer sucht unsere Liebe? Der Höhere sucht die Liebe des Niederen. Seine Liebe fließt nicht aus der Armut der Bedürftigkeit, sondern aus der Fülle der Güte. Mit einem Wortspiel sagt Augustin: ille namque amor ex miseria est, iste ex misericordia. Noch mehr, Gott, der höchste Richter, bezeugt dem sündigen Menschen, der sonst verzweifeln müßte, die Erhabenheit seiner Güte. So ist Christus Zeuge der Liebe, zugleich der Herablassung Gottes. Seine Selbsterniedrigung will uns von unserm Stolz heilen. „Magna est enim miseria, superbus homo, sed major misericordia, humilis deus.“ (III, 5 — IV, 8). Ja, auch der Gedanke an die Strenge — severitas — Gottes muß von dem Katecheten als Motiv der Liebe gegen Gott verwendet werden. Denn das Bewußtsein, daß der uns liebt, welchen wir fürchten, muß Gegenliebe hervorrufen (V, 9).

Hat Augustin bis dahin den Ausgangspunkt der Katechese nach allgemein gültigen Erwägungen bestimmt, so ergänzt er jetzt die Darstellung, indem er die Frage beantwortet, inwiefern die Gesinnung der Katechumenen für die Einleitung des Unterrichts maßgebend sein solle. Diese Gesinnung, den Beweggrund des Katechumenen, Christ zu werden, muß der Katechet zu erkennen suchen. Er wird Erkundigungen einziehen; bleiben diese erfolglos, so muß er den Katechumenen selbst fragen. Freilich wird dieser, wenn ihn unlautere Motive zur Kirche führten, sie verbergen, er wird lügen. Nichtsdestoweniger muß diese Aussage für die Einleitung der Katechese maßgebend sein. Der Katechet muß die angegebenen Motive, gleichviel, ob er sie für die wahren hält oder eine Lüge voraussetzt, wenn sie zu billigen sind, billigen und loben. Der Katechumen wird es dann als etwas Schönes ansehen, das zu sein, was er nur scheinen will. Bekennt sich aber der Katechumen zu Motiven, die nicht gebilligt werden können, dann soll er milde und sanft getadelt werden; man muß ihn als eine mit dem Evangelium noch nicht vertraute Persönlichkeit ansehen und ihm dieses,

Digitized by Google

seinen innersten Kern, kurz und mit vollem Ernst vergegenwärtigen. So wird der Katechumen wollen lernen, was er anfänglich nicht wollte. In besonders günstiger Lage befindet sich aber der Katechet, wenn der Katechumen erklärt, daß die Mahnung Gottes selbst ihn zur Kirche geführt habe. Dann ist der Ausgangspunkt für den Unterricht gegeben, der Hinweis auf die vorsehungsvolle Führung Gottes, die sich in jener Mahnung bezeugte. Damit muß aber die Forderung verbunden werden, nicht in Wundern und Träumen, sondern in der Heiligen Schrift die zuverlässige Offenbarung Gottes zu erkennen, nicht sichtbare, sondern unsichtbare Wunder, und diese nicht schlafend, sondern wachend zu erwarten (VI, 10) [1]).

Augustin kehrt nun zum Hauptthema seiner Schrift zurück, zur Entwickelung des Inhalts der grundlegenden Katechese. Daß dieselbe einen historischen Charakter haben solle, hatte er gezeigt. Nun hebt er hervor, daß Belehrung und Ermahnung folgen sollen. Sie sollen sich auf fünf Gegenstände beziehen. Zuerst muß die Auferstehung des Leibes und das damit verbundene Gericht Gottes vergegenwärtigt werden, die Milde gegen die Guten, die Strenge gegen die Bösen, die Gerechtigkeit (veritas) gegen alle. Zweitens soll der Katechumen gegen die Anfechtung geschützt werden, die in der Thatsache liegt, daß es nicht nur Heiden, Juden und Ketzer außerhalb der Kirche Christi giebt, sondern auch Spreu innerhalb derselben. Man muß zeigen, daß dies vorher gesagt ist, daß sich darin die Geduld Gottes offenbart, und daß diese Versuchungen zur sittlichen Förderung der Gläubigen dienen sollen. Drittens, die Grundregeln für den christlichen Wandel müssen entwickelt werden und die Katechumenen darüber belehrt, daß, wenn auch in der Kirche solche geduldet werden, welche dieselben mißachten, diesen doch ein schreckliches Ende bevorsteht, und sie schließlich nicht in der Kirche bleiben. Viertens, ist der Katechumen selbst von Herzen Christ geworden, so ist ihm zu bezeugen, daß er nicht allein steht,

1) Storf in der Kemptener Bibliothek übersetzt somnia mit „Einbildungen“, schwerlich mit Recht, da im Folgenden vorausgesetzt wird, daß der Katechumen im Schlaf Offenbarungen empfangen zu haben behauptet. Es ist hier an Träume im eigentlichen Sinne zu denken.

Digitized by Google

daß es viele wahre Christen und Bürger des himmlischen Jerusalems giebt. Fünftens endlich muß der Katechumene ermahnt werden, alle Hoffnung auf Gott zu setzen, der allein rechtfertigt, der, wenn auch durch menschliche Vermittelung, seine Liebe und Gnade uns kundgiebt (VII, 11).

Die lose Gedankenverbindung, die sich Augustin in unserer Schrift gestattet, macht es ihm möglich, von neuem den Faden fallen zu lassen und längere Zeit hindurch Erwägungen Raum zu geben, die dem psychologisch-ethischen Gebiete entnommen sind. Wieder wirft er die Frage auf, inwiefern die Motive der Meldung der Katechumenen teils den Ausgangspunkt, teils den Gang der Katechese bestimmen sollen. Er setzt zuerst den Fall, daß der Katechumen dem Kreise der höher Gebildeten angehört. Solche Männer pflegen sich schon lange, bevor sie sich melden, mit den biblischen Schriften und der christlichen Litteratur zu beschäftigen und ihre Gedanken und Entschließung zum Gegenstand der Besprechung zu machen. Hier ist es angemessen, zu fragen, welche Schriften den Katechumenen vorzugsweise fesselten, dieselben zu loben, oder, falls sie häretisch sind oder doch Irrtümliches enthalten, ihn darüber zu belehren (VIII, 12). Eine eigentümliche Behandlung forderen Katechumenen, die aus den Schulen der Grammatiker oder Rhetoriker kommen. Sprachliche Virtuosität gilt ihnen als höchstes Gut. Jetzt sollen sie lernen, daß Reinheit des Herzens höheren Wert hat. Durch allegorische Interpretation muß ihnen die Wahrheit des Schriftworts enthüllt werden, so daß sie durch die Hülle des Buchstabens in den verborgenen Kern hineinschauen. Sie sollen erkennen, daß diese Hülle, welche die Heilige Schrift zu einem Mysterium macht, geeignet ist, die Liebe zur Wahrheit zu schärfen und die Ermüdung in der Lektüre abzuwehren. Sie sollen erkennen, daß der Inhalt wichtiger ist als die Darstellung, wie die Seele wertvoller ist als der Leib. Die Wahrheit muß ihnen ein höheres Gut werden als die Beredsamkeit. Dann werden sie auch aufhören zu spotten, wenn ein Lehrer der Kirche in seinen Vorträgen Sprachfehler macht [1]). Nicht als ob dieselben nicht zu mißbilligen

---

1) Wie sehr der Verfall der Sprache fortgeschritten war, beweist die Be-

Digitized by Google

wären, denn wie kann die Gemeinde zu dem, was sie nicht völlig verstanden hat, ihr Amen sprechen, aber man muß sie milde tragen. Denn mag auf dem Forum der Klang entscheiden, in der Kirche bestimmt die Richtung des Gemüts den Wert der Rede (IX, 13) [1]).

Haben sich die psychologisch-ethischen Betrachtungen Augustins bis dahin auf die Gemütsrichtung des Katechumenen bezogen, deren Erforschung dem Katecheten obliege, um eine Wegweisung für Einleitung und Gang des Unterrichts zu gewinnen, so richtet Augustin nun den Blick auf die Hemmungen, die dem Katecheten aus seiner Gemütsstimmung entspringen, und auf die Mittel, dieselben zu besiegen. Aus mannigfachen Quellen fließt die Unlust, die der Katechet überwinden muß. Es ist zuerst das Bewußtsein, wie wenig es uns gelingt, unserer Heilserkenntnis den angemessenen sprachlichen Ausdruck zu geben. Aber ist der Abstand zwischen Erkenntnis und Wort nicht geringer als die Ferne zwischen Gottheit und Menschheit? Und doch hat die Liebe diese Ferne überwunden. Ja, wie steigt doch schon die Mutterliebe herab und redet in Kindessprache zum Kinde! Ein anderes Motiv der Unlust ist der Gedanke an die Ungewißheit des Erfolges der Unterweisung. Denn wir tragen selbst die Schuld an dem Mißerfolg, wenn wir uns inkorrekt aussprechen oder fehlerhaft den Inhalt darstellen. Der erste Fall darf uns nur wenig betrüben, denn der Hörer muß lernen, daß es doch wesentlich nur auf das Verständnis des Inhalts ankommt; im zweiten Falle müssen wir, sobald wir unserer irrtümlichen Belehrung inne geworden sind, dieselbe, wenn sich die Gelegenheit darbietet, bessern. Ein Mißerfolg droht aber auch, wenn der Katechumen an der Wahrheit selbst Anstoß nimmt. Dann soll der Katechet alle Autoritäten und Beweisgründe zur Geltung bringen, um den Anstoß zu beseitigen. Bleibt aber der Katechumen hartnäckig, dann mag der Katechet — hier hören

---

merkung Augustins, daß in den kirchlichen Vorträgen Worte gebraucht werden, welche die Redner selbst nicht verstehen (eadem verba, quae pronuntiant, non intelligere).

1) In geistreichem Wortspiel sagt Augustin: Itaque forensis illa nonnumquam forte bona dictio, numquam tamen benedictio dici potest.

Digitized by Google

wir den Vorkämpfer der Prädestinationslehre — sich dessen getrösten, daß kein Bürger Jerusalems verloren gehen kann, wer aber verloren ging, Jerusalem nicht angehörte.

In sinniger Weise berührt Augustin die Unlust, die dem Katecheten aus der häufigen Wiederholung eines und desselben Themas erwächst. Er weist auf das Interesse der Liebe hin, das Katecheten und Katechumen verknüpft und dem Vortrag einen immer neuen Reiz verleiht. „So lernen wir lehrend mit dem Hörer mit, wie dieser gleichsam in uns redet, was er vernimmt. Es geschieht hier, was wir an uns beobachten können, wenn wir uns längst bekannte Stätten Fremden zeigen und sie auf ihre Schönheit aufmerksam machen. In dieser Freude erneuert sich die eigene und zwar desto mehr, je enger und inniger das Band der Freundschaft ist, welches uns mit ihnen verbindet. Und ist, was wir zeigen wollen, ein Kunstwerk, sind wir dann nicht zugleich darauf bedacht, in die Idee desselben einzuführen und Interesse am Künstler hervorzurufen? So soll der Lehrvortrag des Katecheten zu Gott erheben, und, wenn der Katechet wahrnimmt, wie hier das Gemüt des Hörers bewegt wird, wird dann nicht auch sein Gemüt bewegt werden? Zumal, wenn er sich vergegenwärtigt, wie der Katechumen von ihm von einem zum Tode führenden Irrtum zu dem Leben, das der Glaube vermittelt, geleitet wird?“

Sehr wichtig, weil auf das Technische des katechetischen Verfahrens eingehend, sind die Erörterungen, denen sich Augustin nun zuwendet. Er zeigt sich hier als erfahrenen Psychologen; die katechetischen Regeln, die er giebt, sind psychologisch fundamentiert. Es liegt, sagt Augustin, eine große Erschwerung der Arbeit des Katecheten in der wirklichen oder scheinbaren Teilnahmlosigkeit des Hörers. Sie kann ihren Grund in religiöser Scheu oder in der Bescheidenheit haben, sie kann im mangelnden Verständnis, sie kann aber auch in Mißachtung des Vortrags wurzeln. Was soll hier der Katechet thun? Er soll durch freundliche Aufforderung den Hörer veranlassen, sich auszusprechen, soll durch Fragen feststellen, ob er den Vortrag verstanden hat, ihm Mut machen, etwaige Bedenken und Zweifel nicht zurückzuhalten. Er soll den Katechumenen fragen, ob seine Teilnahmlosigkeit vielleicht damit zusammenhängt, daß ihm der Inhalt

Digitized by Google

des Lehrvortrags schon bekannt war. Bleiben alle Versuche, Interesse zu erregen, vergeblich, so muß sich der Katechet auf das Allerwichtigste und Notwendigste beschränken, auf die Lehre von der Einheit der katholischen Kirche [1]), von den Versuchungen, von dem christlichen Wandel und dem zukünftigen Gericht, und im Katechumenen mehr einen Gegenstand der Fürbitte als der Belehrung erkennen [2]).

Die Teilnahmlosigkeit des Hörers kann aber auch aus geistiger oder körperlicher Ermüdung entstehen. Er gähnt; man merkt, er hat die Absicht, sich zu entfernen. Ist dies der Fall, ist der Zuhörer durch anhaltendes Hören angegriffen, dann müssen wir so interessant wie möglich vortragen, von Gegenständen reden, die Staunen und Bewunderung, Schmerz und Betrübnis erregen, können auch einen ziemlichen Scherz einflechten, auf die persönlichen Verhältnisse des Hörers eingehen. Natürlich dürfen solche Episoden nicht lang ausgedehnt werden, denn sie unterbrechen den Zusammenhang des Lehrvortrags und können leicht selbst Ermüdung herbeiführen, während sie derselben wehren wollen. Ist aber die Teilnahmlosigkeit körperlich bedingt, so muß man den Zuhörer auffordern, sich wieder zu setzen. Am besten, er sitzt von Anfang an. Die Sitte einiger festländischen Gemeinden, in denen sowohl die Vorsteher als auch die Gemeindeglieder während des Vortrags sitzen, scheint Augustin nachahmenswert.

Schließlich berührt Augustin die Unlust, welche dem Katecheten daraus erwächst, daß gerade da, wo ein Katechumen seinen Unterricht begehrt, ein anderer Gegenstand ihn fesselt. Hier gilt im allgemeinen die Regel, daß, wenn wir auch berechtigt sind, uns eine Tagesordnung zu machen, wir doch immer bereit sein müssen, von derselben abzuweichen, sobald Gott es fordert; hindert unsere Freudigkeit aber ein Ärgernis, das uns niederdrückt, nun, dann sollen wir in dem Wunsch einer Seele, Christ zu werden, einen

---

1) Die Lesarten schwanken zwischen catholicae fidei und catholicae ecclesiae.

2) Augustin wendet hier wieder ein zugespitztes Wortspiel an: magisque pro illo ad deum quam illi de deo multa dicenda.

Digitized by Google

Trost erblicken; und der Schmerz, den jenes Ärgernis in uns hervorrief, muß für uns ein Antrieb werden, mit brennendem Eifer an der Rettung der Katechumenen zu arbeiten. Will uns endlich die Freudigkeit schwinden, weil uns das Bewußtsein eigner Verfehlung oder Sünde beugt, dann sollen wir dessen gedenken, daß die Barmherzigkeit die Sünde tilgt, und uns hier eine Gelegenheit gegeben wird, ein Werk der Barmherzigkeit zu vollbringen (X, 14 bis XIV, 22).

Der nun folgende, abschließende Teil unserer Schrift, der, abgesehen von den ihn einleitenden Bemerkungen, ein Drittel derselben bildet, ist der Ausführung vorbildlicher Katechesen gewidmet, einer längeren umfassenden und einer kurzen zusammenfassenden. Diese Katechesen sind Vorträge, nicht Unterredungen. Daß dieselben durch Fragen unterbrochen werden sollen, aus welchen Motiven und zu welchen Zwecken, haben wir früher gesehen. Es lag in der Beschaffenheit der Katechumenen, daß die Katechesen Vorträge, nicht Dialoge waren. Die Katechumenen waren nicht Kinder, sondern Erwachsene, darunter nicht wenige Gebildete, wissenschaftlich Gebildete. Hier war für das Fragverfahren, das Unmündige voraussetzt, kein Raum. Wir dürfen uns daher nicht darüber wundern, daß in Augustins Schrift die logischen Untersuchungen fehlen, welche die katechetischen Arbeiten der Gegenwart bald mehr, bald weniger reichlich zu enthalten pflegen. Sie sind durch das Fragverfahren bedingt, zu dem unsere jugendlichen Katechumenen auffordern. Desto reicher ist unsere Schrift an psychologisch-ethischen Erörterungen. Die Katechese steht hier im engsten Zusammenhange mit der seelsorgerlichen Missionsarbeit und ist ein Ausfluß derselben. Und so bietet Augustins Katechetik alles, was zu seiner Zeit von einer solchen erwartet werden konnte.

Bevor nun Augustin die Ausführung der Katechese beginnt, erörtert er, wie sehr die wechselnden Situationen die Individualität des Vortrags bedingen. Es ist zu unterscheiden, ob nur der Katechumen oder auch Zuhörer gegenwärtig sind; ob sich der Vortrag an alle Anwesenden richtet oder nur an einen, während die übrigen als Zeugen oder Kritiker teilnehmen; ob der Vortrag einen vertraulichen oder einen feierlichen Charakter trägt; ob we-

Digitized by Google

nige, ob viele versammelt sind; ob die Versammlung aus Gebildeten oder Nichtgebildeten besteht oder aus beiden Kategorieen; ob städtische oder ländliche Bevölkerung oder ob die eine sowohl wie die andere sich eingefunden hat [1]). Diese Bedingungen gelten für jede Rede, aber Augustin erinnert hier an sie, weil er bekennen muß, daß die Individualität der Katechumenen immer für den Charakter der Katechesen maßgebend sein soll.

Und nun wendet sich Augustin zur Ausführung der Katechese selbst. Sie muß den Ausgangspunkt in der Feststellung der Motive nehmen, die den Katechumenen zur Kirche führen, wie wir vorhin gesehen haben. Hat nun derselbe erklärt, daß nicht zeitliche Vorteile, sondern die Sorge für sein zukünftiges Heil (futura requies) ihn bestimmt habe, so beglückwünscht ihn Augustin zu seinem Entschluß. Er hat den rechten Weg betreten, die vergänglichen Güter und Genüsse des irdischen Lebens in ihrer Unzulänglichkeit für die Gewährung der wahren Ruhe erkannt. Seine Motive sind Gott gefällig. Wer sich der Kirche um zeitlicher Vorteile willen anschließt, gehört zur verwerflichen Spreu und wird, wenn er sich nicht bessert, schließlich von ihr ausgeschieden werden. Verbindet sich aber bei dem Katechumenen Gottesfurcht mit der Hoffnung zeitlichen Gewinns, sind es so gemischte Motive, die ihn leiten, so wird er, wenn jene Hoffnung getäuscht wird, abfallen. Nein, nur der Gedanke an das zukünftige Heil soll ihn bestimmen, dann wird weder Glück noch Unglück ihn erschüttern und vom rechten Weg ablenken.

Man kann Augustin vorwerfen, daß er den Gedanken des zukünftigen Gerichts, die Aussicht auf Himmel und Hölle, vorwiegend anwendet und so mittelst der Motive des transcendentalen Eudämonismus der Lauterkeit der Gesinnung Abbruch thut, die in dem Katechumenen erzeugt werden muß. Man darf aber nicht übersehen, daß Augustin pädagogisch verfährt. Ein in irdisches Treiben versunkenes Geschlecht soll zuerst aus demselben herausgerissen werden, der Ernst der Ewigkeit, des entscheidenden Gerichts ihm in

---

1) Man sieht, wie die disciplina arcani, der das Katechumenat unterstellt war, in der Auflösung begriffen ist.

Digitized by Google

Herz und Gewissen dringen. Aber das erste soll nicht das letzte sein. Augustin bezeichnet den weiteren Weg. Der Katechumen, den zuerst der Gedanke an Lohn und Strafe bestimmte, soll dahin kommen, daß er mehr Gott liebt, als die Hölle fürchtet. Wenn Gott dann zu ihm spricht: Thue, was du willst, lebe in fleischlicher Lust, sündige, so viel du magst, du sollst nicht sterben, nicht der Hölle überantwortet werden, nur eines mußt du verlieren, mit mir zu leben, er wird dennoch nicht sündigen, weil er den nicht kränken will, den er so unendlich liebt. Es ist also das Gute schlechthin, was ihn bestimmt, freilich nicht das Gute als abstraktes Gesetz, sondern als vollkommene urbildliche, persönliche Wirklichkeit (XV bis XVII, 27).

Eine nur lose Verknüpfung führt von der Einleitung zum katechetischen Vortrag selbst. Die Ruhe, sagt Augustin, welche den Gläubigen zuteil wird, ist die Gottesruhe, welche sich der Schöpfer nach der Schrift am siebenten Tage bereitete. Damit steht Augustin im Ausgangspunkt der historischen Darstellung, die er für den grundlegenden Unterricht empfohlen hat und nun selbst ausführen will. Die Abschnitte der heilsgeschichtlichen Entwickelung entnimmt er einer Einteilung derselben in sechs Weltalter. Die Sechszahl ist ihm durch die Analogie der Schöpfungsweise gegeben. Vom Anfang des Menschengeschlechts bis auf Noah reicht die erste Periode. Augustins spiritualisierende Auffassung zeigt sich sogleich in der Bestimmung des ursprünglichen Zwecks der Schöpfung des Weibes. Dieser ist nicht in der sinnlich-geschlechtlichen Aufgabe zu suchen, sondern in der Erziehung durch den Mann, der des Weibes Führer zu Gott und Vorbild der Heiligkeit und Frömmigkeit sein soll. Versuchung, Verführung und Fall der ersten Menschen wird Augustin Anlaß eingehender dogmatischer Erörterungen. Gott wußte, daß die Menschen, denen er freien Willen gegeben, sein Gebot übertreten würden. Das konnte ihn aber nicht zurückhalten, sie zu schaffen, denn an den Gefallenen, die sich durch seine Gnade nicht wollen retten lassen, offenbart er seine Gerechtigkeit, an denen aber, die sich retten lassen, seine Barmherzigkeit. Auch das darf uns nicht Anstoß geben, daß nur wenige Gott, viele aber dem Teufel folgen. Denn dieser mit der großen Schar seiner Anhänger wird

Digitized by Google

von den wenigen besiegt werden. Durch die ganze Weltgeschichte von ihrem ersten Anfang bis zu ihrem Abschluß zieht sich der Gegensatz zweier Reiche, des Reichs der Heiligen und des Reichs der Bösen. Prinzipiell, in der Gesinnung, sind sie geschieden, aber leiblich, im Gebiet der Sichtbarkeit, vereinigt. Aber diese äußere Verbindung hört am Tage des Gerichts auf. Inzwischen trägt Gottes Langmut auch die Gottlosen und giebt ihnen Raum zur Buße, wie denn auch die Sintflut lange, bevor sie eintrat, verkündigt wurde. Augustin hat damit die Schwelle des zweiten Zeitalters, das mit Abrahams Leben und Wandel schließt, beschritten. Aus demselben hebt unsere Schrift nur die Sintflut hervor. Sie entnimmt ihr zuerst eine Mahnung zur Geduld. Hat Gott die Gottlosen getragen, obwohl er wußte, daß sie sich nicht bekehren würden, wieviel mehr sollen wir Geduld üben, da wir nicht wissen, ob die Gottlosen sich bekehren oder in ihrer Unbußfertigkeit beharren werden. Augustin weist sodann auf die mystische Bedeutung der Sintflut hin: sie ist ein Abbild des zukünftigen Gerichts. Die Bösen gehen zugrunde, aber die Frommen, in denen die Kirche dargestellt ist, werden durch die Arche, die das Kreuz Christi vergegenwärtigt, gerettet. Aber trotz der Sintflut erhebt sich die Macht der Sünde von neuem, es entsteht das Heidentum. Aber es fehlen auch nicht die Frommen, die Bürger des heiligen Staats, aus denen Abraham erwählt wird. Das dritte Weltalter beginnt. Das Königtum Davids bildet seine Grenze. Abraham, dem das Geheimnis des Sohnes Gottes offenbart wurde, ist das Vorbild der Gläubigen. Er ist zugleich der Stammvater des Volks, das den wahren Gott verehrte, während alle anderen Völker in das Heidentum versunken waren. Die große Masse dieses Volks war fleischlich gesinnt und verehrte Gott nur wegen der sichtbaren Wohlthaten, die es von ihm empfing. Aber eine geringe Minderzahl war auf die unsichtbaren Güter gerichtet. Ihr enthüllte die Weissagung das zukünftige Heil, und durch den Glauben an dasselbe wurde sie geheiligt. Sie waren Glieder am Leibe Jesu Christi, obwohl der Heiland noch nicht erschienen war. Ihr ganzes Leben bildete eine Weissagung der Kirche Jesu Christi. Von Abraham geht Augustin zu Moses über und verweilt bei dem Auszug aus

Digitized by Google

Ägypten und dem Aufenthalt in der Wüste. Der Durchgang durch das Rote Meer ist Abbild der Taufe; die Rute, die Moses anwendete, stellt das Holz des Kreuzes dar; im Passah wird der Opfertod Christi vergegenwärtigt. In der Wüste empfängt Israel das Gesetz, von den Fingern Gottes, d. h. von seinem Geiste aufgezeichnet. Es ist in steinernen Tafeln niedergeschrieben, um die Herzenshärtigkeit des Volks anzuzeigen. Das Gesetz enthält eine Fülle äußerer, belastender Bestimmungen, deren geheimnisvollen, weissagenden Sinn nur die Heiligen verstanden. Auch das irdische Reich, das Israel im Lande der Verheißung aufrichtete, hatte weissagenden Charakter, ebenso Jerusalem und David. Dasselbe galt von vielen Ereignissen der israelitischen Geschichte. Nur flüchtig berührt Augustin das vierte und fünfte Weltalter. In jenem interessiert ihn nur die babylonische Gefangenschaft, die seine Grenze bildet. Babylon ist der Typus des Staats der Bösen. Derselbe herrscht über die Frommen, die Gemeinde Christi muß unter den Königen dieser Welt dienen. Nach siebenzig Jahren kehrte Israel zurück; so soll auch zur bestimmten Zeit das geistige Jerusalem von der Verflechtung mit dieser Welt befreit werden. In der Ausdeutung der babylonischen Gefangenschaft zeigt sich eine Vermischung zweier verschiedener Gedankenreihen, indem Babylon zuerst die Gemeinschaft der Gottlosen, dann den Staat repräsentiert. Augustin berücksichtigt allerdings auch die Möglichkeit, daß der Träger der Staatsgewalt gottesfürchtig ist, ohne jedoch daraus Konsequenzen für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu ziehen. Die Gottesfurcht der Könige bringt ihnen ewigen Gewinn, aber entscheidet nicht über den Charakter des Staats. Derselbe bleibt unverändert, wenn sich auch durch den Schutz des frommen Königs die Kirche in Frieden bauen kann. Zwischen Kirche und Staat besteht doch eine unübersteigliche Kluft. Diese Auffassung Augustins kann uns nicht befremden, da die Christianisierung des Staats, die mit der Regierung Konstantins begonnen hatte, weit davon entfernt war, eine Christianisierung des Volkslebens in sich zu schließen oder zu verbürgen.

Wenige Worte werden dem fünften Weltalter gewidmet, das mit der Erscheinung Christi zu Ende geht. Hier hebt Augustin

Digitized by Google

nur hervor, daß die dürftige Wiederherstellung des israelitischen Reichs nach dem Exil darauf hinweisen sollte, daß der Heiland noch nicht erschienen sei.

Das sechste, letzte Weltalter hat Christus herbeigeführt. Es erhält durch das Werk Christi, die Arbeit der Apostel, die Geschicke der Kirche seinen eigentlichen Inhalt und Charakter. Mit einem eschatologischen Ausblick und einer sich daran schließenden Mahnung endet der katechetische Vortrag.

Das Werk Christi charakterisiert Augustin, indem er die Erneuerung der Menschheit als sein Ziel bezeichnet. Am sechsten Tage nach dem Bilde Gottes geschaffen, wird der Mensch im sechsten Weltalter zu demselben wieder hergestellt. Dieselbe Erneuerung befähigt zur Erfüllung der Gesetze, nicht um zeitlicher Vorteile willen, sondern aus freier Liebe. Wie denn auch Christus die Armut erwählte, damit wir erkennen, wie verächtlich die irdischen Güter sind, und Leiden auf sich nahm, damit wir sehen, wie Glück und Unglück von irdischen Geschicken unabhängig sind. Durch den heiligen Geist ist die Erfüllung des Gesetzes vermittelt. Dasselbe ist im Dekalog enthalten, der im Doppelgebot der Liebe die Einheit findet. Die Arbeit der Apostel wird nach der Apostelgeschichte geschildert. Augustins asketischer Zug zeigt sich in der bewundernden Hervorhebung der Gütergemeinschaft der ersten Zeit in der Jerusalemischen Gemeinde. Einer solchen Selbstverleugnung waren die Christen aus den Heiden nicht fähig, aber sie brachten doch wenigstens Opfer zur Unterstützung der jüdischen Christen. — Aus den folgenden Jahrhunderten hebt Augustin teils die Martyrien hervor, die zum Siege der Kirche führten, teils die Häresieen und Schismen, in denen er die unfruchtbaren Reben sieht, die abgeschnitten werden müssen. — In dem, was der Kirche widerfährt, haben wir eine Erfüllung der Weissagungen zu erkennen. Es geschieht, was vorher geschrieben ist. Dieselbe Schrift verkündet aber auch den Tag des Gerichts. Hier gedenkt er zuerst der Auferstehung des Leibes und betont die Identität des im Tode abgelegten und des auferstehenden Leibes. In demselben Leibe sollen die Menschen Rechenschaft über ihre Werke ablegen, in dem sie diese vollbrachten. Freilich werden die Frommen die Verwandlung ihres

Digitized by Google

Leibes zu himmlischer Unverletzlichkeit (incorruptio) erfahren, während der Leib der Gottlosen verletzlich bleibt, ohne jedoch im Tode aufgelöst zu werden. Er bleibt verletzlich (corruptibilis), da er die Empfänglichkeit für stete Schmerzen bewahren soll.

An diesen eschatologischen Ausblick schließt nun Augustin die Ermahnung, durch Glauben und gute Werke dieser Qual zu entgehen, der himmlischen Herrlichkeit aber teilhaft zu werden. Auf mannigfache Weise werden die Gläubigen vom Satan versucht, von der Wahrheit abzufallen, hier durch Heiden und Juden, dort durch Häretiker und Schismatiker, dort endlich durch Glieder der Kirche, die unwürdig wandeln und heidnischem Aberglauben huldigen. Vor diesen vor allen soll sich der Katechumen hüten. Sie feiern in den Kirchen die Feste der Christen und in den Theatern die Feste der Heiden. Aber es giebt auch viele wahre Christen, an sie soll sich der Katechumen anschließen, ohne indes auf sie sein Vertrauen zu setzen. Nur Gott soll der Grund derselben sein (XVII, 28 bis XXV, 49). Damit ist der Lehrvortrag im engern Sinne beschlossen. Gleichsam als Anhang folgt noch eine Mitteilung über die Riten der Initiation. Der Katechumen soll in den sichtbaren Zeichen, die hier angewandt werden, unsichtbare Güter erkennen und verehren, zu deren Symbolen sie dienen: wie ja auch das Schriftwort, wenn es fleischlich klingt, geistig zu deuten ist, sich auf das Doppelgebot der Liebe bezieht. Der Nächste aber, dem unsere Liebe gelten soll, ist der Bürger des Gottesstaats, mag er als solcher schon offenbar sein oder noch nicht. Und so lange ein Mensch noch auf Erden lebt, sollen wir an seiner Bekehrung nicht zweifeln. So ist das Ende der vorbildlichen Katechese erreicht. Augustin fühlt, daß dieselbe, die ja einen zusammenhängenden Vortrag bilden soll, nicht auf verschiedene Zeiten verteilt werden, zu umfangreich ist. Er fügt daher einen bei weitem kürzern Vortrag hinzu, einen dürftigen, skizzenhaften Auszug der längeren Katechese. Nur übergeht er die Initiationsriten, die auch dort nur flüchtig berührt wurden, hier völlig. Jene längere Katechese ist als ein zusammenhängender Vortrag zu umfangreich, diese kürzere zu gedrängt, um ausreichend zu sein (XXVI, 51 bis XXVII, 55).

Digitized by Google

Auch das liturgische Gebiet ist von Augustin bearbeitet worden; wenigstens hat er einige Fragen, die sich auf dasselbe beziehen, in den Briefen an Januarius [1]) beantwortet. Es war die griechische Kirche, wie wir später sehen werden, nicht die occidentalische, welche zuerst den Gottesdienst als ein Ganzes mittelst symbolischer Deutung zu begreifen suchte. Das Abendland begnügte sich längere Zeit hindurch, falls ein besonderes, praktisches Bedürfnis sich zeigte, einzelne liturgische Themata zu untersuchen. Nicht ein allgemeines theoretisches, sondern ein konkret praktisches Interesse war maßgebend. Damit war nicht ausgeschlossen, daß hier auch allgemeine liturgische Gesichtspunkte zur Geltung gebracht wurden.

Sogleich im Anfang der Schrift spricht Augustin die Grundsätze aus, nach denen über gottesdienstliche Einrichtungen in der christlichen Kirche zu urteilen ist. Er unterscheidet drei Gruppen. Die einen gründen sich auf die Autorität der neutestamentlichen Schrift. Augustin gedenkt hier nur der Taufe und des Abendmahls. Er findet ein charakteristisches Zeichen dafür, daß Christus nur ein sanftes Joch und eine leichte Last den Seinen habe auflegen wollen, auch darin, daß er so wenige und so leicht zu beobachtende Sakramente gestiftet habe. Andere kirchliche Sitten ruhen auf der Überlieferung; sind sie in der ganzen Christenheit verbreitet, so ist vorauszusetzen, daß sie von Aposteln oder umfassenden (plenariis) Konzilien ihren Ursprung herleiten, wie die Feier der Passion und Auferstehung Christi und der Sendung des heiligen Geistes. Andere Sitten endlich sind verschieden an verschiedenen Orten. Hier wird am Sonnabend gefastet, dort nicht; hier wird täglich kommuniziert, dort nur an bestimmten Tagen. Die einen opfern täglich, andere am Sonnabend und Sonntag, noch andere nur am Sonntag. Hier kann Freiheit herrschen, und ein Christ hat sich die Sitten anzueignen, die an seinem Wohnort maßgebend sind. Denn, was weder dem Glauben noch guten Sitten widerspricht, muß als ethisch gleichgültig angesehen werden. Augustin

1) Zwischen 396 und 410 verfaßt, nach der Anordnung der Mauriner Ausgabe; vgl. Migne, S. I, T. XXXIII, p. 199—204: Ad inquisitiones Januarii liber primus, p. 204—223: liber secundus.

Digitized by Google

weiß sich in dieser Hinsicht mit Ambrosius in Übereinstimmung, der zu ihm gesagt hatte: „Wenn ich nach Rom komme, faste ich am Sonnabend, wenn ich hier bin, faste ich nicht.“ So beobachte, fährt Augustin fort, auch du die Sitte der Gemeinde, bei der du dich gerade aufhältst, dann wirst du weder Anstoß geben noch nehmen (I. II).

Die Fragen, die Januarius an Augustin gerichtet hat, und die dieser in unseren Briefen beantworten will, gehören dieser dritten Gruppe an, und Augustin geht nun auf die einzelnen Themata ein, die sein Korrespondent angeregt hat. Zuerst handelt es sich um die Frage, ob tägliche Kommunion zu empfehlen sei oder nicht. Augustin giebt Vertretern beider Auffassungen das Wort und entscheidet sich dafür, daß sie gleiches Recht in Anspruch nehmen dürfen, weil sie beide in gleichem Maße das Sakrament ehren. „Aus Ehrfurcht wagt der eine nicht, täglich zu kommunizieren, aus Ehrfurcht wagt der andere nicht, einen Tag ohne Kommunion vorüber gehen zu lassen“ (III).

Die zweite Frage betrifft die Feier der Kommunion am Donnerstag der stillen Woche, und zwar handelt es sich darum, ob an diesem Tage nüchtern zu kommunizieren sei oder nicht. Vorher spricht sich nun Augustin darüber aus, mit welchem Rechte Nüchternheit vor der Kommunion überhaupt gefordert werde. Er giebt zu, daß die Jünger das erste Abendmahl nicht nüchtern genossen haben. Doch sei die Kirche keineswegs zu tadeln, daß sich in ihr die Sitte des nüchternen Genusses des Sakraments gebildet habe. Er führt dieselbe auf die Einwirkung des heiligen Geistes zurück und sieht in ihr einen Akt der Ehrfurcht gegen das Sakrament. Christus habe die Einsetzung des Abendmahls, um es tief dem Gemüt der Jünger einzuprägen, an den Schluß der Mahlzeit verlegt, sie sollte so als Höhepunkt derselben erscheinen. Damit habe er aber über die Reihenfolge zwischen der natürlichen Mahlzeit und der Kommunion nichts bestimmen wollen, vielmehr die Entscheidung darüber den Aposteln überlassen. Denn es lasse sich kaum denken, daß die Kirche von einer ausdrücklich vom Herrn selbst angeordneten Weise der Kommunionfeier abgewichen sein würde (IV—VI). Doch will Augustin denen nicht entgegentreten, welche wenigstens am

Digitized by Google

Stiftungstage des Sakraments nach der Mahlzeit kommunizieren, obwohl er, wie es scheint, mit seinen Sympathieen nicht auf ihrer Seite steht (VII).

Es sind Fragen ähnlicher Art, die im zweiten Brief ihre Beantwortung finden. Weshalb, fragt Januarius, wird der Geburtstag des Herrn immer an demselben Tage gefeiert, während die Osterfeier von dem Eintritt gewisser Naturerscheinungen abhängig ist? Darauf antwortet Augustin: Der Geburtstag des Herrn schließt keine höhere, geheimnisvolle Bedeutung, kein sacramentum, in sich, es genügt daher, ihn bei seiner regelmäßigen Wiederkehr zu feiern. Es ist anders bei der Osterfeier. Ihr ist ein sacramentum eigen. Denn im Tode und in der Auferstehung Christi stellt sich ein Übergang vom Tode zum Leben dar. Dieser Übergang vermittelt sich für uns durch den Glauben. Durch ihn beginnen wir ein neues Leben. Daher ist für die Osterfeier der erste Monat des Jahres bestimmt, und er heißt mensis novorum [1]). In einer längeren Ausführung, welche die Mondjahre symbolisch deutet, sucht Augustin die Zeit der Osterfeier zu begründen. Hier weiß er ebenso die jüdische Zeitbestimmung (V), wie die christliche Abweichung von derselben zu rechtfertigen (IX, 16; XV). Auch das vierzigtägige Fasten sucht er durch Zahlensymbolik, Beziehungen auf das Alte Testament und Thatsachen aus der evangelischen Geschichte zu begründen (XV).

Anziehender als diese allegorisierenden Spielereien sind Augustins Erörterungen über die Sonntagsfeier. Sie vor allem rechtfertigen es, daß wir die Charakteristik dieser Briefe in unsere Darstellung aufgenommen haben. Augustins Betrachtung geht von der Ruhe aus, die wir im zukünftigen Leben erwarten. Diese haben wir uns nun nicht als müßiggängerische Trägheit, sondern als eine unaussprechliche Stille vorzustellen, die eine Thätigkeit in sich schließt, die zugleich den Charakter der Muße hat, als eine actio otiosa.

---

1) Noch lange nach Augustin galt der Ostermonat als der erste des Kirchenjahrs, Ostern das Fest der vita nova, der Ostermonat mensis novorum, Kranzfelder in der Kemptener Bibliothek der K. V. Augustin. Bd. VII, S. 243.

Digitized by Google

Das Ausruhen von den Werken dieses Lebens bildet die Voraussetzung für ein neues, freudiges Handeln. Dasselbe ist frei von Anstrengungen, frei von Sorgen. Es ist von innerer Ruhe erfüllt. Es bildet die Rückkehr zu dem Leben, aus dem der Mensch in die Sünde herabgesunken ist. Doch lassen sich beide Momente, die Ruhe und das freudige Handeln, wie geeint sie auch sind, von einander unterscheiden. Jene ist im Sabbat, diese im Sonntag vergegenwärtigt. So sind denn auch die Bestimmungen des dritten Gebots symbolisch zu deuten, so, nur so wollen sie nach göttlicher Intention beurteilt werden. Das dritte Gebot ist das einzige Gebot, das eine symbolische Auslegung fordert. Es will nicht buchstäblich beobachtet sein, es erscheint lächerlich, sich an den Buchstaben des Sabbatgebots zu binden, wie es die Juden thun. Was nun aber den Sonntag, den dies dominicus betrifft, so gilt seine Feier ausschließlich den Christen, nicht den Juden, sie ruht auf der Thatsache der Auferstehung des Herrn. Die actio otiosa nämlich, die den Heiligen verheißen ist, setzt die Auferstehung des Leibes voraus. Bevor dieselbe stattgefunden hat, genießen sie wohl die Ruhe, aber das herrliche Handeln ist ihnen noch versagt. Dies ist erst offenbar geworden durch die Auferstehung Christi, daher erst seitdem der achte Tag gefeiert werden konnte (IX, 17 — XIII). Es ist für den Standpunkt Augustins charakteristisch, daß er ganz davon absieht, die Sonntagsfeier aus dem dritten Gebot abzuleiten.

Wir können darauf verzichten, genauer auf den weiteren Inhalt des Schriftchens einzugehen, es finden sich in demselben keine weiteren prinzipiellen Erörterungen von Wert, wohl aber Spielereien einer allegorisierenden Deutung mannigfaltiger Gegenstände. Einiges Interesse erregt nur die Beziehung auf bestehende gottesdienstliche Einrichtungen, der wir mehrfach begegnen. So wird erwähnt, daß in den fünfzig Tagen das Fasten aufhört und, um die Auferstehung abzubilden, stehend gebetet wird, zugleich singe man das Hallelujah, um das zukünftige Leben darzustellen, dessen Handeln im Lobpreis Gottes seinen Inhalt suchen werde (XV, 28). Auch die Fußwaschung am Gründonnerstag wird erwähnt, jedoch hinzugefügt, daß sie auch auf andere Tage der Osterzeit von einigen

Digitized by Google

verlegt werde (XVIII, 33). Nicht ohne Interesse sind Augustins Bemerkungen über den gottesdienstlichen Gesang. Zwei Gruppen der Texte derselben unterscheidet er, Hymnen und Psalmen. Jene sind freie dichterische Kompositionen, diese haben biblische Texte — divina cantica prophetarum — zum Inhalt. Augustin schätzt den gottesdienstlichen Gesang sehr hoch, als Mittel, das Gemüt in fromme Stimmung zu versetzen und das Gefühl einer göttlichen Liebe zu erwecken. Der Gesang soll immer da eintreten, wo nicht Schriftlesung, Predigt, priesterliches Gebet oder das durch den Diakon geleitete gemeinsame Gebet die Andacht in Anspruch nehmen. Es sind die wesentlichen Bestandteile des Kultus, die uns Augustin hier vergegenwärtigt [1]). Die Ausführung der Gesänge in der afrikanischen Kirche befriedigt Augustin wenig. Er findet hier eine gewisse Trägheit, und der Tadel der Donatisten, daß die Psalmengesänge zu nüchtern vorgetragen werden, erscheint ihm nicht unbegründet. Freilich charakterisiert er auf der andern Seite den Gesang der Donatisten als berauschend, einem Schlachtgesange vergleichbar (XVIII, 34) [2]).

Schließlich gedenken wir noch der Klage Augustins über den gesetzlichen und abergläubischen Geist in der Christenheit seiner Zeit. Allerlei neue Sitten — lautet seine Klage — werden eingeführt und als heilig geschätzt; willkürliche Satzungen — z. B. während man faste, nicht mit nacktem Fuße die Erde zu berühren — werden ängstlich beobachtet, die heilsamen Mahnungen der Heiligen Schrift

1) Cum legitur aut disputatur aut antistes clara voce deprecatur aut communis oratio voce diaconi indicitur. Die disputatio ist Bezeichnung der Predigt, die deprecatio ist mit der Epiklese, die vom Diakon geleitete communis oratio mit der Prosphonese, der indictio precum, identisch.

2) Cum ipsi ebrietates suas ad canticum psalmorum humano ingenio compositorum quasi ad tubas exhortationis inflamment. Es bleibt befremdlich, daß Augustin die Gesänge der Donatisten Psalmen nennt, obwohl er sie doch zugleich als freie Kompositionen bezeichnet. Wir werden annehmen müssen, daß freilich, wenn Psalmen von Hymnen geflissentlich unterschieden wurden, Psalmen eine besondere Art gottesdienstlicher Gesänge bildeten; daß es aber auch einen Sprachgebrauch gab, der als Psalmen überhaupt die gottesdienstlichen Gesänge bezeichnete.

Digitized by Google

dagegen finden keinen Gehorsam. Diese Sitten ruhen auf keiner Autorität, sie können sich weder auf die Bibel noch auf Konzile oder allgemeine kirchliche Gewohnheit berufen, ja, man kann nicht einmal irgendwelche vernünftigen Gründe für sie auffinden. So ist es dahin gekommen, daß die Religion, welche sich auf die Feier ganz weniger heiliger Handlungen beschränken, eine Religion der Freiheit sein sollte, mit knechtischen Werken belastet ist, sodaß sich die Juden in erträglicherer Lage befanden. So sehr nun Augustin diese Belastung mißbilligt und ihre Beseitigung wünscht, so fehlt ihm doch, wie er selbst erklärt, der Mut, mit Schärfe diesen willkürlichen Satzungen entgegenzutreten. Er fürchtet, dadurch bei einigen Personen Anstoß zu geben, Personen allerdings, von denen er ungewiß bleibt, ob er sie als Heilige oder als Fanatiker bezeichnen soll [1]).

Verwerflich erscheint Augustin die Enthaltung von Fleischgenuß, wenn ihr die Voraussetzung, daß das Fleisch unrein sei, zugrunde liegt, indem er sich auf 1 Tim. 4, 1—5 und Tit. 1, 15 beruft; dagegen empfiehlt er die Enthaltung von gewissen Speisen im Interesse der Zügelung der fleischlichen Begierde, also das Fasten. Nur dürfe dasselbe nicht auf abergläubischen und ungläubigen Vorstellungen ruhen. Ebenso mißfällt Augustin die Gewohnheit, die Evangelien als Orakel um Rat für die wichtigen Angelegenheiten des irdischen Lebens zu befragen, da sie doch nur von dem ewigen Leben Zeugnis ablegen; obwohl es immerhin besser sei, als wenn man zu diesem Zwecke die Hilfe der Dämonen [2]) suche (XIX).

IV.

Cyrill von Jerusalem. Dionysius Areopagita. Maximus Confessor.

Seit dem vierten Jahrhundert wandte sich das praktisch-theologische Interesse der griechischen Kirche vorzüglich dem Kultus zu.

---

1) Propter nonnullarum vel sanctarum vel turbulentarum personarum scandala devitanda.

2) Der heidnischen Gottheiten.

Digitized by Google

Ihn mittelst symbolisierender, sei es Auslegung, sei es Einlegung, zu begreifen, betrachtete sie als ihre Aufgabe. Die in der Kirche fast ausnahmslos herrschende allegorische Schriftauslegung mußte diese Neigung unterstützen. Der spiritualistisch-ästhetische Charakter der neoplatonischen Philosophie, vermöge dessen sie in der sinnlich-wahrnehmbaren Welt nur Schattenbilder ideeller Bestimmtheiten erkennt, das Vorbild der Mysterien, übten ebenfalls Einfluß und führten in dieselbe Richtung. Die symbolisierende Interpretation des Gottesdienstes nahm ihren Ausgang von der Feier der Sakramente. Sie war hier durchaus in ihrem Rechte, insofern die Sakramente in der That symbolische Beziehungen in sich schließen; und vielleicht bewegte sie sich auch mehrfach in der Sphäre begründeter Deutung in der Auslegung mancher mit der Sakramentsfeier verbundener Handlungen.

Es war Cyrill von Jerusalem, der in den fünf an die Neugetauften gerichteten Katechesen zuerst die Sakramentsfeier zum Gegenstand einer eingehenden Darstellung machte. Sinniger Auffassung giebt er häufig Ausdruck. So weist er darauf hin, daß die Abrenuntiation, die dem Fürsten der Finsternis gilt, von den Täuflingen mit gegen Sonnenuntergang gewandtem Angesicht gesprochen wird, während das Bekenntnis des Glaubens abgelegt wird, indem sich der Täufling gegen Sonnenaufgang, zur Stätte des Lichts, kehrt. Oder er vergleicht die Salbung der Täuflinge unmittelbar nach der Taufe, an die sich später, zu einem selbständigen Akt werdend, die Firmung schloß, mit dem Herabkommen des heiligen Geistes auf Jesum nach der Taufe durch Johannes. Die Salbung erstreckt sich auf die Stirn, die Nase, die Ohren, die Brust; Cyrill weist mit Geschmack auf Sinn und Bedeutung hin. Dagegen verfällt er der Künstelei, wenn er die der Taufe vorangehende Salbung des ganzen Körpers mit exorcisiertem Öl als Zeichen der Teilnahme an Christus als dem edlen Ölbaum darstellt. Freilich, so sinnig manche symbolisierende Deutung erscheint, gewinnt die Darstellung Cyrills doch da an Wert, wo er auf eine solche fast völlig verzichtet, in der fünften mystagogischen Katechese, die sich die Aufgabe stellt, den wesentlichen Gang der Abendmahlsfeier in der Gläubigenmesse und den innern Zusammen-

Digitized by Google

hang ihrer Teile zu vergegenwärtigen. Denn hier stehen wir auf dem objektiven Boden der geschichtlichen Wirklichkeit [1]).

In ein neues Stadium tritt die symbolisierende Ausdeutung des Kultus durch die unter dem Namen des Dionysius Areopagita erschienene Schrift über die kirchliche Hierarchie *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*. Es ist die erste Liturgik, die wir zu verzeichnen haben, und diese Liturgik ist Symbolik des kirchlichen Kultus.

Was bildet nun das Thema dieser Symbolik? Es ist ein überwiegend, wenn auch nicht ausschließend metaphysischer Gedanke. Wir sollen mittelst der sinnlich wahrnehmbaren Handlungen des Kultus, der Eigenart unserer Natur gemäß, zur Vergottung, zu Gott und göttlicher Tugend, erhoben werden. Dieser Sinn der kultischen Symbole ist den göttlichen Hierotelesten erschlossen, und sie, welche zur Einführung in das Verständnis der Mysterien berufen sind, teilen dasselbe denen mit, welche die vollendete Weihe empfangen haben und in den Kreis der *τελειούμενοι* aufgenommen sind. Die Erkenntnis der Mysterien ist also ursprünglich das Eigentum einer Hierarchie, und nur durch ihre Vermittelung gelangt das Volk in ihren Besitz. Diese Hierarchie ist aber selbst wieder bedingt durch eine himmlische, übersinnliche Hierarchie, an deren Erkenntnissen sie mittelst geistiger Anschauungen, *θεωρίαι νοεραί*, Anteil nimmt; durch die Verwendung von Symbolen, zu der sie genötigt ist, steht sie auf der andern Seite aber auch in einem Verwandtschaftsverhältnis zu der gesetzlichen Hierarchie des Alten Bundes [2]).

Die Aufgaben, die der kirchlichen Hierarchie gestellt sind, bilden Weihen in Gestalt symbolischer Handlungen, *τελεταί*. Ungeweihte werden gereinigt, Gereinigte erleuchtet, Erleuchtete in das Verständnis der erlangten Weihen eingeführt. Die Thätigkeit der Hierurgen ist daher eine dreifache, und derselben entspricht eine Gliederung der Priester in drei Abteilungen. Es giebt eine *εὐταξία καθαρτική*, *φωτιστική*, *τελειωτική* (V, 3). Auf der höchsten

1) Migne S. G. T. XXXIII. Cat. XIX (mystag I). Cat. XXI (myst. III). Cat. XX (myst. II). Cat. XXIII (myst. V).

2) Migne Patrologiae Graecae T. III, p. 369—584. I, 2. 5. V, 2.

Digitized by Google

Stufe steht der Hierarch — der Bischof —, dessen Wirken alles priesterliche Wirken bedingt, denn er erteilt die Weihen zum priesterlichen Amt, er weiht das Öl, den Altar (V, 5), er vermittelt lehrend das Wissen vom Heiligen, τὰς ἐπιστήμας τῶν ἱερῶν. Die Hierarchen bilden die τάξις τελειωτική. Ihnen untergeordnet ist die erleuchtende Ordnung der Priester, die τάξις φωτιστική, φωταγωγική, welche die zu Weihenden zum göttlichen Schauen der Weihen führt, indem sie selbst weiht und an der Thätigkeit der Hierarchen teilnimmt. Wer aber nach der ἐπιστήμη der Weihen verlangt, den weist sie an den Hierarchen. Die Wirksamkeit der Priester wird aber durch die τάξις καθαρτική der Liturgen — der niedern Kirchendiener — vorbereitet. Sie scheidet alle dem Heiligen entgegengesetzten und ihm widerstreitenden Elemente in denen, welche dem Heiligen nahen wollen, in den Katechumenen, aus. Sie ziehen ihnen die alten Gewänder und Schuhe aus, stellen sie gen Westen, die ἀποταγή zu vollziehen, gen Osten dann, indem sie mahnen, sich dem Lichte zuzuwenden. Weil die Liturgen die reinigende Ordnung bilden, ist ihnen auch die Bewachung der heiligen Thüren anvertraut. Ihre reinigende Thätigkeit vermittelt sich durch die erleuchtende und belehrende Kraft von Schriftworten (V, 6).

Die drei hierarchischen Ordnungen sind nun insofern scharf von einander unterschieden, als es einer niederen nicht zusteht, Funktionen einer höheren auszuüben; sie gehen jedoch insofern ineinander über, als die höheren berechtigt sind, Thätigkeiten der niederen zu vollziehen. Alle drei hierarchischen Thätigkeiten müssen aber als in einer höhern Notwendigkeit begründet betrachtet werden, denn es ist die reinigende, erleuchtende, vollendende Wirksamkeit Gottes, die sich in ihnen abbildet (V, 7).

Vergegenwärtigen wir uns die Weiheakte, durch welche hierarchische Würden übertragen werden, so erkennen wir, daß gewisse Symbole bei jeder Weihe zur Anwendung kommen, andere für die einzelnen Weihen charakteristisch sind. Bei jeder Weihe wird der zu weihende an den Altar geführt und beugt hier das Knie, um so zu bezeugen, daß er sich ganz Gott unterwirft und zur Heiligung seines ganzen Lebens sich verpflichtet; bei jeder Weihe findet

Digitized by Google

eine Handauflegung seitens des Hierarchen statt, welche den Schutz des Urhebers der Weihen darstellt und dazu auffordert, daß die Geweihten ihr amtliches Handeln als unter Gottes Leitung sich vollziehend ansehen sollen. Nie wird das Zeichen des Kreuzes unterlassen, das die Geweihten zur Ertötung des Fleisches verpflichtet. Regelmäßig nennt der Hierarch mit lauter Stimme Weihen und Geweihte, um darauf hinzuweisen, daß hier göttliche Wahl, nicht menschliche Willkür waltet; regelmäßig endlich wird im Friedenskuß die Liebe und Freude, in der die Geweihten mit einander verbunden sind, vergegenwärtigt.

Aber für jede Weihe sind auch ihr eigentümliche Handlungen bestimmt. Dem Hierarchen, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt, wird die Heilige Schrift, die Quelle derselben, auf das Haupt gelegt. Die Priester beugen beide Kniee, da sie durch die erleuchtende Wirksamkeit, zu der sie berufen sind, zugleich die reinigende Thätigkeit fortsetzen, welche die Liturgen, die daher nur ein Knie beugen, als ihr einziges Amt ausüben.

Diesen drei priesterlichen Ordnungen und den durch sie vermittelten göttlichen Kräften entsprechen nun drei Gruppen der christlichen Gemeinde, denen diese Kräfte durch jene Ordnungen mitgeteilt werden. Im Zustand der Reinigung befinden sich Katechumenen, Pönitenten, Energumenen, im weiteren Sinn aber auch alle Christen, die zu heiligem Leben berufen oder zur Standhaftigkeit geführt werden sollen. Auf mittlerer Stufe, der Erleuchtung teilhaft, im Besitz heiligen Schauens, steht das heilige Volk, die *τάξις θεωρητικὴ*. Die vollkommene Höhe hat die Ordnung der Mönche erreicht. Hier hat die Reinigung vollendete Gestalt gewonnen, die Mysterien werden geschaut, ihr Verständnis wird erschlossen. Sie heißen Therapeuten, weil sie Gott wahren Gottesdienst erzeigen, oder Mönche — *μοναχοί* —, weil ihr Leben sich zu gottähnlicher Monas zusammenfaßt (VI, 1, § 1—3).

Wenn der Mönch geweiht wird, steht er hinter dem Priester, denn er wird von diesem, ihm folgend, zu heiligem Wissen geführt; weder beugt er die Kniee, noch wird ihm die Heilige Schrift auf das Haupt gelegt, denn die *μοναχὴ τάξις* hat nicht den Beruf, andere herbeizuführen, sie steht nur für sich selbst ein. Sie ver-

Digitized by Google

zichtet nicht bloß auf Geteiltheit des Lebens, sondern auch auf Geteiltheit der Vorstellungen, sie will sich nur mit dem einen — πρὸς τὸ ἕν — verbinden. Den Mönchen werden daher die Haare geschoren, um die Entsagung in Beziehung auf allen menschlichen Schmuck anzudeuten; sie wechseln die Kleidung, um den Übergang aus der mittleren zur vollkommenen Ordnung darzustellen (VI, 2, § 1—4).

Haben wir uns so die Organisation der gottesdienstlichen Gemeinschaft vergegenwärtigt, so fällt uns jetzt die Aufgabe zu, dem Areopagiten in der Darstellung der gottesdienstlichen Handlungen zu folgen. Zuerst, im zweiten Kapitel, gedenkt er der Taufe. Sie wirkt heiliges Leben durch die mit ihr verbundene Belehrung des göttlichen Wortes und bildet in der körperlichen Reinigung durch Wasser die Reinigung vom Bösen ab, die sich durch ein tugendhaftes und göttliches Leben vermittelt. Wer für die Taufe innerlich wahrhaft vorbereitet ist, wird von der göttlichen Seligkeit, der *θεία μακαριότης*, in die Gemeinschaft aufgenommen und Teilnehmer an der heiligen Schar. Davon ist heiliges Symbol die Besieglung, *σφραγίς*, mit dem Zeichen des Kreuzes und die Aufschreibung seines Namens, dem der Name seines Paten, *ἀποδοχός*, zugefügt wird (II. III, § 4).

Wenn nun der Täufling mit dem Symbol [1]) bekannt gemacht ist, legt er Kleider und Schuhe ab, tritt gegen Westen und breitet abwehrend die Hände aus, um so sein Abscheiden aus dem bisher geführten bösen und geteilten Leben darzustellen. In dieser Haltung spricht er die Entsagungsformel, die *ἀποταγή*. Dann tritt er gen Osten und legt, dem himmlischen Lichte nun erschlossen, das Bekenntnis des Glaubens ab. Die jetzt folgende Salbung mit Öl bildet die Bereitung zu den heiligen Kämpfen ab, zu denen der Geweihte berufen wird [2]). Die nun erfolgende Untertauchung stellt das geistige Sterben und Begrabenwerden dar, zu dem der Ge-

1) *ἡ τῶν συμβόλων παράδοσις*. Trotz des Plurals ist hier nur an die traditio symboli zu denken. Der Plural erklärt sich wohl aus der Mehrheit der Bekenntnisobjekte, welche das Symbol enthält.

2) Der Verfasser wiederholt die uns aus Cyrill bekannten Symbolisierungen, bewegt sich also hier auf traditionellen Bahnen.

Digitized by Google

taufte geweiht wird. Es wird eine dreimalige Untertauchung vollzogen, weil Jesu Todeszustand drei Tage und Nächte gewährt hat. Der Neugetaufte wird darauf in helle lichtartige Kleider gehüllt; denn in der Gemeinschaft mit dem ewigen Licht, von ihm erfüllt, besitzt er innerlich Schmuck und Schönheit. Schließlich wird er mit duftendem Öl gesalbt, seine Einigung mit dem heiligen Geiste abzubilden. Und so vorbereitet wird er zum Genuß der Eucharistie geladen (§ 5—8).

Höchsten Wert legt unsere Schrift der Weihe des Öls, des *μύρον*, bei, sie stellt dieselbe auf die gleiche Höhe wie den Gemeindegottesdienst und die Kommunion. Wie immer, werden zuerst die einzelnen Weihehandlungen genannt und dann in der Betrachtung, der *θεωρία*, gedeutet. Die Verhüllung des Öls zeigt an, daß die heiligen und wohlduftenden Beschaffenheiten der Frommen, in denen sie Gott gleichen, verborgen sind; sie lieben ja nicht, was gut und gerecht zu sein scheint, sondern, was es wahrhaft ist. Was aber der Menge verhüllt bleiben muß, wird für den Hierarchen und seine priesterliche Umgebung enthüllt, denn für die *ἔνθεοι ἄνδρες*, die dem Geistigen verwandt sind, leuchtet der Strahl des Heiligsten. Die Prozession, welche das Öl vom Altar durch den gottesdienstlichen Raum führt und dann zum Altar zurück, vergegenwärtigt, daß die Teilnahme am Göttlichen allen Heiligen nach Maßgabe ihrer Würdigkeit zustehe, das Göttliche selbst aber ungemindert bleibe. Die heiligen Gesänge und Schriftlesungen, welche die Handlung begleiten, entbinden in den noch nicht geweihten, den Katechumenen, die Entwickelung der Gotteskindschaft, befreien die Energumenen, verleihen den Büßenden die Kraft, nicht von neuem zu fallen; reinigen vollkommen, denen zur vollkommenen Heiligkeit noch etwas mangelt, führen die Heiligen zum Schauen göttlicher Bilder und zur Teilnahme am Heiligen und erquicken die ganz geheiligten, die *πανιεροί*, indem sie durch selige, geistige Schauungen das, was in ihnen den Charakter des einen hat, mit demselben erfüllen (*ἀναπληροῦσαι τὸ ἑνοειδὲς αὐτῶν τοῦ ἑνός*). Das *μύρον* selbst, als eine Mischung wohlriechender Stoffe, stellt uns nun vor Augen, wie Jesus, überwesentlich wohlduftend durch geistige Mitteilungen unsern Geist mit göttlichem Vergnügen erfüllt

Digitized by Google

(IV. III, § 1—4). Das μύρον wird bei jeder heiligen Handlung verwendet, um zu bezeugen, daß der, welcher den zu heiligenden heiligt, in jeder Gabe sich selbst gleich, unverändert bleibt. Daher wird die Taufe durch die Salbung vollendet; daher schüttet auch der Hierarch, es kreuzförmig ausgießend, das μύρον in das Taufwasser und stellt so dar, daß uns Jesus durch seinen Tod zu göttlichem und ewigem Wesensbestand erneuert hat (§ 10). Die Salbung nach der Taufe bildet die Verleihung des heiligen Geistes ab. Daß aber der Altar mit dem μύρον geweiht wird, soll unsern geistigen Blick auf Jesum, der wahrhaft unser göttlicher Altar ist, durch dessen Gemeinschaft alles geweiht und geheiligt wird, (§ 11. 12) hinlenken.

Das siebente Kapitel handelt von den Weihen, die an den Entschlafenen vollzogen werden. Gleichviel, ob diese Abhandlung als ein integrierendes Glied des Ganzen unserer Schrift oder als eine ursprünglich selbständige Darstellung anzusehen ist, sie ist von demselben Geist erfüllt, der sich uns bis jetzt bezeugt hat, und wird als von demselben Verfasser herrührend betrachtet werden müssen.

Zuerst sucht der Areopagit die Bedeutung des Brauchs zu bestimmen, nach welchem alle Leichen von Christen in den kirchlichen Raum gebracht, die Leichen von Priestern aber vor den Altar gelegt werden, während denen der Mönche oder Laien der Platz vor dem Eingang der Priester, an der Schwelle der priesterlichen Sitze, angewiesen wird. Es soll damit, sagt unser Verfasser, ausgedrückt werden, daß in der Wiedergeburt jeder das Los empfangen soll, das der hier von ihm gewählten Lebensweise entspricht. Darauf werden uns die einzelnen Akte bei dieser Feier vergegenwärtigt und gedeutet. Die göttlichen Verheißungen, deren Gesänge und Vorlesungen gedenken, stellen die Seligkeit dar, die den Entschlafenen zuteil geworden, und fordern die Lebenden auf, nach gleichem Ziele zu streben. Das Gebet des Hierarchen über den Toten, Gott möge ihm alle Sünden verzeihen, die er in menschlicher Schwäche begangen, und ihn zum Licht und Land der Lebendigen führen, dem Schmerz, Trauer und Seufzen fern bleibt, dies Gebet will dem Entschlafenen nicht ein Gut erwirken, das er ohnedem nicht er-

Digitized by Google

langen würde, vielmehr bezeugen, daß die göttlichen Verheißungen an denen erfüllt werden, welche in einem göttlichen Leben vollendet sind. Daher betet der Hierarch nicht für Unheilige, nicht bloß, weil er dadurch seinen amtlichen Verpflichtungen ungehorsam würde, sondern auch, weil er nicht erlangen würde, was er erbittet. Wie denn auch der Hierarch, wenn er Ungöttliche ausscheidet, ein Bote des richtenden Gottes ist, von dessen Geist er geleitet wird. Die Hierarchen müssen in ihrem amtlichen Handeln so beurteilt werden, daß dasselbe als vom göttlichen Geist erfüllt und insofern unfehlbar geschätzt wird. Bevor nun die Beisetzung der Leiche erfolgt, wird dieselbe geküßt und gesalbt, ersteres, um den Entschlafenen würdig zu ehren, letzteres, um zu bezeugen, daß er in dem Kampf heiligen Lebens, auf welchen ihn die Salbung vor der Taufe hingewiesen hatte, bewährt erfunden ist. Und jetzt findet die Beisetzung statt, und zwar an dem Ort, der für die kirchliche Abteilung bestimmt ist, welcher der Entschlafene angehörte Denn auch der Leib, der zugleich mit der Seele an dem guten Kampf teilgenommen, soll geehrt werden; wie denn auch die Salbung die Verheißung vollkommenster Auferstehung verbürgt (§ III, 2; III, § 1—9).

Der 10. und 11. Paragraph unseres Kapitels, die den Schluß des ganzen Werks bilden, erscheinen als ein Anhang zu demselben. Die Arkandisziplin und die Kindertaufe bilden das Thema. Letztere wird in derselben Weise gerechtfertigt, die auch jetzt angewandt zu werden pflegt, nur, daß das Patenamt eine höhere Bedeutung erhält, ist charakteristisch. Der Pate muß ein guter, eingeweihter (*μεμυωμένος*) Pädagog sein, der als göttlicher Vater und Bürge seiner heiligen Rettung für das Kind eintreten soll. Er spricht für dasselbe die Abrenuntiatio und Professio und verpflichtet sich damit, das Kind, sobald es zum Verständnis für das Heilige gelangt ist, dazu zu überreden, sich den Inhalt dieser Handlungen innerlich anzueignen.

Die umfassendste Betrachtung, mit der wir die Übersicht über den Inhalt unserer Schrift beschließen, befindet sich im dritten Kapitel und ist der Synaxis, dem Gemeindegottesdienst, gewidmet. Sie bildet den Höhepunkt alles Kultus, sie ist *τελετῶν τελετή*,

Digitized by Google

aller *κοινωνία* Vollendung. Was jede kultische Handlung bezweckt, stellt sich hier in vollkommener Weise dar, die Verwandlung unseres geteilten Lebens in eine durch innere Einheit vermittelte Vergottung (*εἰς ἑνοειδῆ θέωσιν*). Alle anderen Weihen tragen das Gepräge des in sich Unvollendeten, nur hier ist die Vollendung, denn nur hier wird die Eucharistie gefeiert (I).

Eine Prozession des Hierarchen, die vom Altar ausgeht, den ganzen Raum durchschreitet und zum Altar zurückkehrt, leitet den Gemeindegottesdienst ein. So wird uns vergegenwärtigt, wie die Gottheit, obwohl sie in ihrer Güte sich mitteilt, doch sich selbst gleich bleibt, in sich ruhend; ferner, wie das Mysterium der Synaxis, obwohl es sich zu einer Vielheit symbolischer Handlungen ausgestaltet, doch die Einheit bewahrt und zur Einheit führt; endlich, wie der Hierarch, obwohl des in sich einen Wissens kundig, doch dasselbe mittelst heiliger Rätsel kundthut, im Geiste schauend, wie die Geweihten aus der Vielheit zur Einheit geführt werden (III, § 3). Es folgen Psalmengesang und Schriftlesung. Jener stimmt das Gemüt harmonisch, weckt den Einklang mit dem Göttlichen, mit dem eignen Selbst, mit den Gliedern der Gemeinde; diese entwickelt und erhellt den dort zusammengefaßten und nur dunkel dargestellten religiösen Ideeengehalt (§ 5). Nach der Schriftlesung werden mit Recht Katechumenen, Energumenen, Pönitenten entlassen, denn die Katechumenen haben noch keine hierarchische Weihe empfangen, sind *ἀμύητοι παντὸς ἱεραρχικοῦ τελεστηρίου*, gleichsam Embryos, die durch väterliche Worte und Leben spendende Bilder zu der göttlichen Geburt bereitet werden, welche sie des Lebens und Lichtquells teilhaft macht (§ 6). Die Energumenen aber müssen ausgeschlossen werden, weil ihnen die Energie fehlt, welche über die Dämonen den Sieg davon trägt, indem sie die Bilder und Schrecken, welche sie erregen, verlacht. Aber nicht bloß die genannten Kategorieen, sondern alle Gemeindeglieder sollen ferngehalten werden, welche, wenn sie auch das unheilige Leben aufgegeben haben, doch noch in ihrem Innern demselben zuneigen, ja sogar alle, die nicht tadellos sind, nicht zu den *ἑνοειδεῖς* gehören, nicht ausschließlich auf das *ἕν* gerichtet sind. Wir sehen, daß unsere Schrift, obwohl sie an den bestehenden Kultus anknüpft,

Digitized by Google

ihn doch überschreitet. Sie fordert eine schlechthin ideale Abendmahlsgemeinde.

Nach einem Hymnus vereinigen sich die Glieder der Versammlung im Friedenskuß. Denn nur untereinander innerlich verbunden, können wir uns mit dem einen zusammenschließen; wie wir anderseits, mit Ihm vereinigt, nicht der Vielheit der Begierden, aus denen die Feindschaften entstehen, unterworfen sein können. Es folgt nun die Vorlesung der Diptychen. Sie vergegenwärtigt die, welche heilig gelebt haben und nun zu seliger Vollendung gelangt sind. Sie sind uns Mahner und Wegweiser, und wir betrachten sie nicht als Tote, sondern als Lebendige (§ 7—9). Jetzt waschen der Hierarch und die Priester die Hände in Gegenwart der heiligen Symbole, um auch von den letzten seelischen, d. h. natürlichen, weltlichen Vorstellungen gereinigt zu werden.

Abschluß und Ziel der Synaxis bildet die Eucharistie, welche als Erneuerung des Gedächtnisses an die heiligsten Gottesthaten erscheint. Die Handlung, welche der Hierarch vollzieht, trägt daher darstellenden Charakter, sie ist eine *συμβολικὴ ἱερουργία*. Sie besteht in der Enthüllung der bis dahin verhüllten Elemente und in der Teilung und Mitteilung dessen, was ursprünglich eine Einheit bildet. So wird dargestellt, wie Christus, aus der Verborgenheit Gottes hervorgegangen, ohne in seinem innern Wesen eine Veränderung zu erleiden, in unser menschliches, geteiltes, den Gegensätzen unterworfenes Wesen eingegangen ist und das menschliche Geschlecht zur Gemeinschaft mit ihm und seinen Gütern unter der Bedingung eingeladen hat, daß sich die Glieder desselben mit seinem göttlichen Leben vereinigen, ihm, soweit sie es vermögen, ähnlich werden und dadurch Gottes und des Göttlichen teilhaft (§ 12. 13).

Versuchen wir nun schließlich, die allgemeinen charakteristischen Züge unserer Schrift zu vergegenwärtigen. Der Gottesdienst, dessen Bild sie zeichnet, ist wesentlich mit den bestehenden Formen desselben, wie sie sich seit dem vierten Jahrhundert gebildet, zumal mit der Ausgestaltung, welche sie in der orientalischen Kirche gewonnen hatten, in Übereinstimmung. Die Anlehnung des Gottesdienstes an die Mysterienfeier, der damit sich berührende, wenn auch nicht daraus ausschließlich zu erklärende Gegensatz zwischen

Digitized by Google

esoterischen und exoterischen Handlungen, die Arkandisziplin, finden sich auch hier. Ebenso hat sich auch hier eine an die Mysterien sich anschließende Beurteilung der kirchlichen Hierarchie gebildet. Der Priester ist Mystagog geworden. Aber eigentümlich ist die Konsequenz, mit welcher der Verfasser unserer Schrift als christlicher Neuplatoniker die Gedanken auf den christlichen Gottesdienst anwendet, welche das für ihn maßgebende philosophische System ihm darbot. In allen Beziehungen wird der christliche Kultus als Mysterienfeier betrachtet; dieser Gedanke beherrscht die Darstellung. Überall erkennen wir aber auch die Spuren des Neuplatonismus. Wir nehmen sie ebenso wahr, wenn wir dem Inhalt und den beabsichtigten Wirkungen des Gottesdienstes unsere Aufmerksamkeit zuwenden, als wenn wir unsere Betrachtung auf die Art und Weise richten, auf welche das Subjekt diese Wirkungen sich zueignen soll. Nach der objektiven Seite ist es nicht sowohl ein ethisches als ein metaphysisches Gut, das dargestellt wird. Der Gottesdienst will nicht die Kraft verleihen, den menschlichen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen und in der Gesinnung der Liebe durch die Mitarbeit am Reiche Gottes die Vereinigung mit dem Willen Gottes zu bewähren, er will vielmehr aus der Welt, der Stätte der Gegensätze, des Vielen, zu Gott dem *einen* erheben, er will aus der Sphäre der Welt in die Sphäre Gottes versetzen und so vergotten. Daher erscheint die Sünde wesentlich als Gebundenheit an das Endliche, an die Vielheit seiner Gestalten, seine φαντασίαι, an die Vielheit der Begierden, der πάθη. Die Befreiung von der Sünde ist dementsprechend das Heraustreten aus dem Gebiet des Endlichen, Vielen, Geteilten, Vollziehung der Gemeinschaft mit Gott, dem *einen*, dem Ἕν. Diese Vollziehung ist eine abgestufte, und der Unterschied niederer und höherer Stufen stellt sich in dem Gegensatz der Abteilungen dar, die von der kirchlichen Hierarchie umschlossen sind. Den Weg zu dieser Gemeinschaft bilden die mystischen Weihen. Sie tragen symbolischen Charakter und wirken daher nicht magisch. Sie stellen das Ideal in sinnlichen Formen dar, aber der empfängliche Geist erblickt in ihnen das geistige Urbild, wird durch Schauen desselben zu sich steigernder Liebe entzündet und erhebt sich durch dies Schauen immer mehr

Digitized by Google

zu dem einen. Indem er nur auf dies gerichtet ist, sich von der Vielheit des Endlichen abwendet, wird er ἑνοειδής. Er hat jetzt nur Sinn für dies eine, dem er immer ähnlicher wird. Diese Vereinigung mit Gott ist uns möglich geworden durch Christus, welcher uns gezeigt hat, wie wir, obwohl in der Vielheit des Endlichen lebend, doch ἑνοειδεῖς bleiben können, durch Christus, der uns auf dieselbe Höhe führt, auf der er steht (III, § 11).

Wir sehen, es ist die Lösung eines metaphysischen Problems, dem der Gottesdienst dienen soll, die ethischen Anforderungen werden erhoben, weil ohne sie das metaphysische Gut nicht erreichbar ist. Wir dürfen nicht Knechte der Sünde sein, weil die Sünde Weltbejahung ist, während Weltverneinung gefordert wird. Es wird uns aber nicht etwa positives sittliches Handeln zur Pflicht gemacht, denn dasselbe schließt ja eine Weltbejahung in sich. Das vollkommene Ethos, das für unsern Verfasser Wert hat, ist nicht Aktivität, sondern Rezeptivität, es ist Anschauung. Und da dieselbe an sinnliche Formen gebunden ist, erscheint das verlangte Ethos als ästhetische Rezeptivität. Daher beherrscht der ästhetische Gesichtspunkt, die Hervorhebung der Schönheit des Kultus, die Darstellung. Diese Schönheit ist aber eigener Art. Sie ist nicht in der äußeren Erscheinung der gottesdienstlichen Handlungen wahrnehmbar, sie ist in der Bedeutung derselben begründet. Sie sind Symbole und weisen als solche auf Verhältnisse und Beziehungen hin, die außerhalb der sinnlichen Sphäre liegen. Und diese sind es, denen wahrhaft Schönheit eignet. Es ist eine übersinnliche ideale Welt, deren Schönheit in den symbolischen Handlungen abgebildet wird. Diese ideale Welt muß angeschaut werden, in diese ideale Welt sollen wir uns durch das Anschauen ihrer Abbilder versetzen lassen. Der Gottesdienst steht also im Dienste eines ästhetischen Zwecks. Aber das Schöne, das er darstellen will, widerspricht allen Gesetzen, die als Bedingungen der Schönheit gelten. Es ist nicht die Harmonie einer Vielheit von Beziehungen, es ist nicht eine Einheit, in welcher diese sich harmonisch zusammenfaßt, die uns im Gottesdienst vergegenwärtigt werden soll. Denn alle Vielheit erscheint in dem abstrakten metaphysischen Bilde, das uns gezeigt wird, ausgelöscht. Vor dem Auge des Vollkom-

Digitized by Google

menen verschwindet das Viele, sein Bewußtsein ist in das ἕν, das in sich selbst ruhende Absolute versenkt, er ist ἑνοειδής geworden. Die Beziehung auf den geschichtlichen Christus hat nur transitorische Bedeutung, denn Christus ist nur das erste Beispiel der ἑνοειδεῖς, wer durch ihn, durch die von ihm ausgehende Anregung selbst ἑνοειδής geworden ist, kann ihn entbehren. Und nun noch einen charakteristischen Zug unserer Schrift. Sie kennt nur Symbole, keine magisch wirkenden, an die gottesdienstlichen Handlungen notwendig geknüpften Kräfte. Aber mußten nicht die Symbole im Bewußtsein der Menge Vehikel werden, waren sie es nicht unbewußt im Geiste des Verfassers, wenn im ganzen des Gottesdienstes kein Raum für die Predigt blieb, für die auf den Willen und die Erkenntnis gerichtete Auslegung der Heiligen Schrift; wenn wohl in der Belehrung der Katechumenen der Bedeutung der Bräuche gedacht wurde, aber ihr Verständnis nicht stetig in der Gemeinde erneuert? Symbole werden immer Vehikel, wenn die Predigt nicht, im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehend, die ethische Vollziehung der Ideeen fordert, welche in den gottesdienstlichen Handlungen dargestellt werden [1]).

Es sind verwandte Ideeen, welche die Mystagogie des Maximus entwickelt [2]). Auch hier spüren wir den Geist des Neuplatonismus. Maximus hat das volle Bewußtsein, in den Bahnen des Areopagiten zu wandeln. Er gedenkt desselben mit großer Verehrung und erklärt, nur ergänzen zu wollen, was jener unausgeführt gelassen habe. Aber, sobald wir uns in seine Schrift vertiefen, erhalten wir den Eindruck, einem selbständigen, gedankenreichen Autor zu folgen, der uns durch die Größe und Fülle seiner Konzeptionen fesselt.

---

1) Treffende Bemerkungen über den Mysterienkultus finden sich bei Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freibg. 1887. Bd. II, S. 413—426 und in desselben Verfassers Grundriß der Dogmengeschichte. Freibg. 1889. S. 171—174.

2) Μυσταγωγία περὶ τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα καθέστηκε. Migne Patrol. S. G. T. 91, p. 658—718.

Digitized by Google

Er geht vom Begriff der Kirche aus, die er unter mannigfachen Gesichtspunkten betrachtet. Sie ist ihm zuerst Abbild Gottes. Denn wie dieser die Vielheit der von ihm geschaffenen körperlichen und geistigen Erscheinungen zu harmonischer Einheit verbindet, so umfaßt auch die Kirche eine Vielheit unterschiedener Persönlichkeiten, denen sie trotz aller Gegensätze, welche sie trennen, eine göttliche Form verleiht (C. I). Aber die Kirche ist auch Abbild der Welt. Denn, wie sich diese teils als *κόσμος νοερὸς*, teils als *κόσμος αἰσθητὸς* entwickelt, so ist auch der gottesdienstliche Raum in zwei Hälften gesondert, in das *ἱερατεῖον*, das Bild des *ἄνω κόσμος*, den höheren Gewalten zugänglich, und in den *ναός*, das Bild des *κάτω κόσμος*, denen bestimmt, welche ein irdischen Interessen gewidmetes Leben führen. Doch ist der Gegensatz zwischen *ἱερατεῖον* und *ναὸς* nur ein relativer, da die mystischen Handlungen beide vereinigen; wie ja auch der Gegensatz zwischen unsichtbarer und sichtbarer Welt nur ein relativer ist. Denn jene ist in dieser abgebildet, diese in jener enthalten. Dort haben wir die *λόγοι*, die Ideeen, zu suchen, hier erblicken wir die Typen, die Gestalten. So giebt es eine doppelte Erkenntnisweise, eine symbolische, die aus der Welt der sichtbaren Gestalten zur Welt der unsichtbaren Ideeen sich erhebt, und eine pneumatische, die in der Welt der Ideeen ihren Standort wählt und von hier aus das Sichtbare erfaßt. Ferner bildet der gottesdienstliche Raum die sinnliche Welt in ihrem Gegensatz von Himmel und Erde ab, der Himmel spiegelt sich im *ἱερατεῖον*, die Erde im *ναός* (C. II. III). Die symbolisierende Neigung des Maximus ist indessen durch diese Vergleichungen noch nicht befriedigt, sie sucht nach neuen Bildern. Die Kirche und der Mensch werden parallelisiert; und, da unser Autor einer anthropologischen Trichotomie folgt, sucht er im gottesdienstlichen Raum drei Stätten, an welche er seine symbolisierenden Beziehungen anknüpfen kann. Zum Priesterchor und Schiff tritt als drittes der Altar. Er entspricht dem *νοῦς*, während das *ἱερατεῖον* die *ψυχή*, der *ναὸς* das *σῶμα* darstellt. Aber in dieser Dreiheit gottesdienstlicher Orte erblickt Maximus auch drei Stufen geistiger Entwickelung abgebildet. Dem *ναός*, der somatischen Sphäre, gehört an, wessen Interesse sich auf die Forderungen

Digitized by Google

der ethischen Philosophie beschränkt; im ἱερατεῖον, auf psychischem Boden steht, wer im Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung die Welt der Ideeen erkennt und sich daher der psychischen Theorie erschlossen hat; endlich im Altarraum, im Reich des νοῦς, befindet sich, wer die mystische Theologie in sich aufgenommen hat (C. IV) [1]). Sodann wird für Maximus die Seele zum Bilde der Kirche. Diese Seele schließt nämlich eine zwiefache Kraft in sich, eine δύναμις νοερά, die mit der Willensfreiheit ausgestattet ist, und eine δύναμις ζωτική, die unverändert bleibt, bedingt durch die einem jeden verliehene Naturanlage. Die δύναμις νοερά stellt sich als theoretische und als praktische dar, als νοῦς und als λόγος. Der νοῦς ist der bewegende Faktor der δύναμις νοερά, der λόγος, obwohl selbst der δύναμις νοερὰ angehörig, ist doch zugleich das treibende Element der δύναμις ζωτική. Wenn nun der νοῦς die Bewegung der Seele zu Gott hin bewahrt, erzeugt er die σοφία; wenn der λόγος die Thätigkeiten der δύναμις ζωτικὴ so leitet, daß sie sich mit dem νοῦς in Übereinstimmung befindet, entsteht die φρόνησις. Der νοῦς wird mittelst der Gnosis zur Wahrheit geführt, der λόγος mittelst der Tugend zum Guten. In der Wahrheit aber und im Guten offenbart sich Gott; in der Wahrheit sein innerstes Wesen, im Guten sein Wirken. So entstehen Syzygieen; zwischen νοῦς und λόγος, zwischen σοφία und φρόνησις, zwischen θεωρία und πρᾶξις, zwischen γνῶσις und ἀρετή, zwischen der unerschütterlichen — ἄληστος — γνῶσις und πίστις, zwischen ἀλήθεια und ἀγαθόν. Die letzte Syzygie repräsentiert Gott; wer sie in sich aufnimmt, bildet Gottes Wesen und Wirken in sich ab. Die Potenz des νοῦς ist die σοφία, sein Habitus die θεωρία, seine Energie die γνῶσις, welche in der ἀλήθεια ihr sie vollendendes Objekt findet. Der λόγος dagegen, von der φρόνησις erregt, offenbart sich in der πρᾶξις, welche

1) Steitz erinnert hier an die Einteilung der christlichen Wissenschaft in Praktik, Physik und Ethik bei Basilius. Sh. Jahrbücher für deutsche Theologie X, 128. XI, 232. Gaß glaubt eine Einwirkung der psychologischen Konstruktion des Staatsorganismus bei Plato zu erkennen. S. die Mystik des Nikolaus Cabasilas. Greifswald 1849. S. 159. Nahe liegt es auch, der gnostischen Einteilung in Hyliker, Physiker und Pneumatiker zu gedenken.

Digitized by Google

zur ἀρετὴ führt. Diese leitet zur πίστις, zur vollen Gewißheit des Göttlichen. Die φρόνησις ist die Potenz des λόγος, die ἀρετὴ seine Energie, die πίστις sein Habitus, das ἀγαθὸν bildet sein Ziel. Wie nun das νοῦς mit dem λόγος, so muß die σοφία mit der φρόνησις, die θεωρία mit der πρᾶξις, die γνῶσις mit der ἀρετή, die γνῶσις ἄληστος mit der πίστις sich harmonisch verbinden. So entsteht der νοῦς εὔλογος, die σοφία ἔμφρων, die θεωρία ἔμπρακτος, die γνῶσις ἐνάρετος, so wird die ἄληστος γνῶσις die πιστοτάτη. Durch Vermittelung dieser geistigen Qualitäten bildet sich nun in der Seele die ἀγάπη, durch welche wir an der Seligkeit Gottes teilnehmen, und die εἰρήνη, welche uns in die Gemeinschaft der Erfahrungen Gottes versetzt [1]).

Nach dieser so ausführlichen psychologischen Entwickelung wendet sich nun Maximus zu der Beantwortung der Frage, inwiefern die Seele ein Bild der Kirche ist. Von neuem weist er uns auf den Gegensatz zwischen ἱερατεῖον und ναὸς im gottesdienstlichen Raum hin, jenem entsprechen der νοῦς und die aus ihm hervorgehenden Qualitäten, diesem der λόγος und die in ihm begründeten Bestimmtheiten. Mit welchem Rechte eine solche Parallele gezogen wird, wo auf kirchlichem Gebiete die Analogieen zu den einzelnen Entwickelungsformen des νοῦς und λόγος liegen, erfahren wir nicht, der Verfasser schweigt. Es war ihm offenbar mehr darum zu thun, seinen psychologisch-ethischen Interessen Genüge zu leisten, als das Wesen der Kirche dem Verständnis zu erschließen (C. V) [2]). Befremdlich erscheint es, daß Maximus Kirche und gottesdienstlichen Raum in diesen Ausführungen identifiziert; aber dies Befremdliche verschwindet, sobald wir uns vergegenwärtigen, daß für Maximus die Kirche ausschließlich gottesdienstliche Mysteriengemeinde ist. Im kultischen Raum gewinnt dieselbe sinnliche Wirklichkeit.

---

1) ὡς τὰ αὐτὰ τῷ θεῷ πάσχουσαν.

2) Die Psychologie des Maximus ist, soweit ich zu erkennen vermag, eklektisch. Außer neoplatonischen Elementen möchte ich in den Syzygieen gnostische Reminiscenzen voraussetzen. Die relativ koordinierte Doppelreihe der vom νοῦς und vom λόγος ausgehenden Entwickelungen berührt sich mit dem Gegensatz der dianoetischen und ethischen Tugenden bei Aristoteles.

Digitized by Google

Mit dem achten Kapitel geht nun Maximus an die Lösung der Aufgabe, der seine Schrift gewidmet ist, die Auslegung der Kultushandlungen. Er vergegenwärtigt uns zuerst den Bischof, den ἀρχιερεύς, wie er in den gottesdienstlichen Raum eintritt, um das erste Kommen Christi abzubilden, wie er sich darauf in das ἱερατεῖον begiebt und den Bischofssitz einnimmt, um so die Rückkehr Christi zur himmlischen Herrlichkeit darzustellen (C. VIII). Wir sehen sodann zugleich mit dem Bischof das Volk in das Heiligtum eintreten. Es ist ein zwiefacher Gedanke, auf den wir hier hingewiesen werden sollen, die Bekehrung der Ungläubigen zu Gott und die Lossagung der Gläubigen von unchristlichem Lebenswandel (C. IX). Und nun wendet sich Maximus den bedeutsamen Handlungen zu, welche den Inhalt des so vorbereiteten Gottesdienstes bilden. Er gedenkt der Vorlesung der heiligen Schriften, in denen uns der Wille Gottes, sein Gebot, bezeugt wird (C. X); der geistlichen Gesänge, die uns den Genuß offenbaren, welchen uns die Teilnahme an den göttlichen Gütern verbürgt, die Liebe zu Gott und Haß gegen die Sünde erwecken (C. XI); der Friedensgrüße, welche vom ἱερατεῖον aus erschallen, und in denen wir die Verheißung des ewigen Friedensreiches vernehmen, in das wir nach treuem Kampf aufgenommen werden sollen (C. XII). Und nun führt uns Maximus zu den letzten Handlungen des ersten Teils des Gottesdienstes; wir vernehmen die Vorlesung des Evangeliums, das uns an die Leiden erinnern will, die wir um desselben willen erdulden sollen, und wir hören das Wort der Predigt, die gleichsam vom Himmel her erschallt, die uns vom Sinnlichen abziehen und zum Geistigen erheben will. Damit ist die Katechumenenmesse beschlossen; die Katechumenen und alle, die nicht würdig sind, an der Feier der Mysterien teilzunehmen, werden entlassen, zugleich werden die Thüren geschlossen. Diese Handlung ist eine ernste Mahnung an das Gericht und das Ende der Welt, das, nachdem das Evangelium in aller Welt verkündet worden, eintreten wird, zugleich eine Vergegenwärtigung der Sonderung der Gerechten und Ungerechten, des Untergangs der sichtbaren Welt, des Eingangs der Würdigen in die geistige Welt (C. XIV, XV).

Und nun treten wir in das innerste Heiligtum der gottesdienst-

Digitized by Google

lichen Feier ein, eine neue Reihe heiliger Handlungen beginnt. Die geweihten Elemente werden aus der Prothesis zum Altar getragen. Auf dieselben hinschauend, ahnen wir das neue, vollkommene Verständnis der Heilsoffenbarung, das uns im Himmel erschlossen werden soll. Darauf begrüßen sich die Glieder der Gemeinde mit dem heiligen Kuß und gedenken der innern Gemeinschaft, die sich zwischen ihnen gebildet hat. Denn der Mund ist das Symbol des Logos, d. h. des Glaubens und der Liebe, der Einheit des Sinnens und Trachtens, die denen erreichbar ist, welche mit dem vollkommenen Logos, dem Urheber alles Logosartigen, geeint sind (XVI, XVII). Es schließt sich has Bekenntnis des Symbols an, in dem uns die Danksagung vergegenwärtigt wird, welche wir als das einzige Opfer, das wir darzubringen vermögen, in der zukünftigen Welt vor Gott aussprechen werden. In die Zeit der Vollendung versetzt uns auch das Trisagion, das jetzt angestimmt wird; denn wir werden dann zugleich mit den unsichtbaren Mächten den dreieinigen Gott preisen. Darauf rufen wir im Gebet des Herrn Gott als unsern Vater an und werden uns beseligt dessen bewußt, daß uns durch die Gabe des heiligen Geistes unser Kindesrecht verbürgt ist (C. XVIII—XX). In der Abendmahlsfeier endlich, die durch den Gesang des εἷς ἅγιος eingeleitet wird, stellt sich uns die vollkommene Einigung mit Gott dar, die uns in dem zukünftigen Leben erwartet; eine Einigung, die so durchdringend und umfassend ist, daß sie uns zu Göttern macht; die uns in dem Maße mit göttlichen Kräften erfüllt, als nur die menschliche Natur sie aufzunehmen vermag (C. XXI).

Sind die gottesdienstlichen Handlungen Sinnbilder objektiver Gnaden und zukünftiger Güter, so doch zugleich Vermittler gegenwärtiger Heilsgaben, natürlich nur unter Voraussetzung unserer Empfänglichkeit für dieselben. Die unsichtbare wirksame Gnade des heiligen Geistes bringt eine Umwandlung zu göttlicherer Lebensgestalt hervor. Schon, wenn wir in die Kirche eintreten, wenden wir uns von der Sünde ab, es wächst unsere Tugend, die Unwissenheit verschwindet, es mehrt sich die Erkenntnis. Eine feste, unerschütterliche Haltung gewinnt unser Leben, wenn wir die Vorlesung der heiligen Schriften vernehmen. Willig neigen wir uns

Digitized by Google

der Tugend zu, wenn die frommen Gesänge erschallen. Das irdische Trachten weicht, wenn wir das Wort des Evangeliums hören. Werden die Thüren geschlossen, so erheben wir uns von der vergänglichen zur geistigen Welt. Werden die geweihten Elemente zum Altar getragen, so erscheint in unserm Bewußtsein das Bild der vollkommenen Heilsökonomie. Im heiligen Kuß befestigt sich das Band der Liebe und Eintracht, welches die Glieder der christlichen Gemeinde umschlingt. Wir sagen Dank für die erfahrene Gnade, wenn das Bekenntnis unseres Glaubens abgelegt wird. Wir vereinigen uns mit den heiligen Engeln, gewinnen eine ihnen gleiche Würde, wenn wir das Trisagion anstimmen. Unsere Gotteskindschaft bewährt sich im Gebet, in dem wir unsern Vater anrufen. Erschallt der Lobgesang des *εἷς ἅγιος*, so erfahren wir die Gnade Gottes, die uns einwohnt und uns mit sich verbindet. Im Genuß des heiligen Mahles vollendet sich unsere Gemeinschaft mit Gott (C. XXIV).

Noch einmal vergegenwärtigt uns schließlich Maximus den Gang des Gottesdienstes. Doch handelt es sich für ihn nicht bloß um eine Wiederholung; vielmehr kommt es ihm darauf an, die doppelte Betrachtungsweise, die er bis dahin nach einander dargestellt hat, zu einer Einheit zusammenzufassen, indem er die einzelnen gottesdienstlichen Handlungen sowohl nach ihrem objektiven Sinn — *γενικῶς* — als auch nach ihrer subjektiven Wirkungsweise — *ἰδικῶς* — charakterisiert. Man wird zugestehen müssen, daß es Maximus gelungen ist, die Aufgabe, die er sich hier gesetzt hatte, zu lösen, die objektive Seite der kultischen Akte, insofern sie den Heilswillen Gottes, der in der zukünftigen Welt zur vollkommenen Wirklichkeit gelangt, darstellen, von ihrer subjektiven Beziehung zu unterscheiden, nach welcher in ihnen der Prozeß der Heilsaneignung, des Werdens der christlichen Gesinnung, abgebildet ist. Aber Maximus hat es nicht vermocht, jedem gottesdienstlichen Akt eine eigentümliche Bedeutung zu geben. Ihrem Sinne nach sind die einzelnen Handlungen nicht ausreichend gegen einander abgegrenzt; was die eine darstellt, bezeugt auch die andere, ideell gehen sie ineinander über. Ein solcher Mangel der Darstellung war unvermeidlich, denn der christliche Gottesdienst hat sich histo-

Digitized by Google

risch gestaltet, ist aber nicht nach einem Plane gemacht worden, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß einzelne symbolische Handlungen mit dem vollen Bewußtsein ihres symbolischen Charakters in den Kultus eingefügt worden sind. Erst das wissenschaftliche Interesse, denselben als eine organische Einheit zu begreifen, gab den Anlaß, für jede einzelne kultische Handlung nach einer Notwendigkeit zu suchen, die sie als ein integrierendes Glied des Ganzen erscheinen ließ. Diese innere Notwendigkeit wurde mittelst einer Symbolisierung bestimmt, die mitunter Auslegung, meistens Einlegung sein mußte. Und wie konnte es anders sein, wenn der Versuch gemacht wurde, wie ihn Maximus unternahm, bei jeder *ἰδικῶς* betrachteten Handlung eine Beziehung auf *πίστις*, *πρᾶξις* und *γνῶσις* nachzuweisen!

Wenn wir uns nun die Ideeen vergegenwärtigen, die Maximus im Kultus dargestellt findet, so erkennen wir leicht, wie ihn die neuplatonische Mystik beherrscht. Es sind nicht die positiven Aufgaben der Weltdurchdringung, auf welche ihn der Gottesdienst hinweist, es ist vielmehr die Abwendung von der Welt, die Befreiung des Bewußtseins von den durch dieselbe bedingten Affekten, zu der er sich durch denselben aufgefordert weiß. Die neuplatonische Mystik mußte nun um so mehr Einfluß auf ihn ausüben, als er, selbst Mönch, im Mönchtum die religiöse Vollkommenheit suchte. Der mönchische Zug und die philosophische Mystik kamen in Maximus einander entgegen, sich bestätigend und stärkend. Die Entfernung seines Gemüts von den irdischen Interessen stellt sich auch darin dar, daß er, wenn sich sein Blick auf positive Güter richtet, dieselben im Jenseits sucht. So wird ihm der Kultus überwiegend zu einer symbolisierenden Weissagung der idealen Vollkommenheiten des zukünftigen Lebens, der Gemeinschaft mit den Engeln, der Vergottung der Vollendeten. Aber wir haben gesehen, daß die Mystik Maximus doch nicht gehindert hat, den Wert der ethischen Praxis zu erkennen. Der Kultus soll für die *πίστις*, die *πρᾶξις*, die *γνῶσις* Anregung geben. Dem entspricht es, daß Maximus in der philosophischen Substruktion unserer Schrift, obwohl er dem *νοῦς* den Primat zuspricht, in dem *λόγος* doch seine *σύζυγος* erblickt. Er ist bemüht, mit der Überordnung jenes über

Digitized by Google

diesen doch eine relative Koordination beider zu verbinden. Die Wertschätzung der mystischen Kontemplation geht nicht bis zur Mißachtung der Praxis. Sie erscheinen als ebenbürtige Schwestern, sie sind beide in Gott begründet, der νοῦς und λόγος, Erkennen und Wirken, ist. Allerdings ist für Maximus das praktische Interesse nicht so kräftig wie die Sympathie für die Kontemplation, es fehlt ihm auch das Verständnis für die Bedingungen der ethischen Entwickelung. Es scheint, daß seinem Auge der harte Kampf entschwunden ist, in dem das ethische Leben sich behauptet; er erwartet, daß schon die Symbolik des Kultus eine Gemütsdisposition erzeugen werde, an welche der heilige Geist seine umschaffende Thätigkeit anknüpfen könne, er setzt das größte Vertrauen auf den ästhetischen Reiz des Kultus. Es ist, als ob der hellenische Gedanke, die Tugend ist lehrbar, in der Formel wiederkehre, das Gute entsteht durch Anschauung seiner Symbole. Aber immerhin, es ist doch wenigstens der Versuch gemacht, die πρᾶξις, wenn auch nur als mittlere Stufe zwischen πίστις und γνῶσις, in ihrem Wert zur Geltung zu bringen.

Und so ist der Standpunkt des Maximus ein reinerer und vielseitigerer als die Anschauungsweise des Dionys; wie er denselben, der durch die stete Wiederholung der wenigen ihm zugebote stehenden Gedanken uns ermüdet, durch den Reichtum der Gedanken übertrifft. Er bleibt immer ein durch sinnige Betrachtung fesselnder Schriftsteller, während die Lektüre der Schrift des Areopagiten je länger je mehr langweilt [1]).

1) Vgl. die Analyse und Charakteristik der Schriften des Dionys und Maximus bei Steitz. Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. XI. Gotha 1866. S. 214—238. Über Maximus urteilt er (S. 230): „Gleich ausgezeichnet durch die Schärfe seiner Dialektik wie durch die Tiefe seines frommen Gemütes, war er der genialste Denker und der geistvollste Mystiker des Morgenlandes in seiner Zeit, der nicht nur in seinen zahlreichen Werken der Gegenstand unverhohlener Bewunderung für die späteren Jahrhunderte des Byzantinismus, sondern auch das verbindende Mittelglied zwischen Dionysius und Johannes Scotus Erigena für die abendländische Entwickelung geworden ist.“ Und über unsere Schrift spricht er sich dahin aus (S. 238): „Die Mystagogie des Maximus ist auf diesem Gebiete die duftigste Blüte des ganzen Alexandrinismus, dessen Grundanschauungen in ihr noch ein-

Digitized by Google

V.

Hieronymus. Innocenz I. Gregor I.

Indem wir zur Betrachtung des Entwickelungsgangs der praktischen Theologie innerhalb der occidentalischen Kirche zurückkehren, fesselt ein Werk unsere Aufmerksamkeit, welches, dem Ende des sechsten Jahrhunderts angehörig, den Zielpunkt unserer Darstellung bildet. Es ist Gregors regula pastoralis. Bevor wir uns aber dieser Schrift zuwenden, liegt es uns ob, einiger Briefe zu gedenken, die wir als Aufsätze über dem Gebiet der praktischen Theologie angehörige Themata anzusehen haben.

Wir nennen zuerst den Brief des Hieronymus an den Nepotian. Man könnte freilich in Abrede stellen, daß diese Schrift beanspruchen dürfe, als ein Beitrag zur praktischen Theologie bezeichnet zu werden, da sie einen durchaus ethischen Charakter trägt und keine Anweisung für das amtliche Handeln im Dienste der Kirche enthält. Und doch dürfen wir sie nicht mit Stillschweigen übergehen, denn sie zeichnet eine ausschließlich pastorale Ethik, sie will das Ideal eines Klerikers darstellen. Mit demselben Recht, das uns nötigte, das Werk des Ambrosius zu charakterisieren, sind wir auch verpflichtet, auf diesen Brief des Hieronymus einzugehen. Wir müssen uns immer vergegenwärtigen, daß der praktisch-theologische Stoff eine einheitliche Anschauung zuerst vom Standort der Ethik aus erfahren hat.

Es ist eine Fülle einzelner Ermahnungen und Forderungen, die Hieronymus an Nepotian richtet. Wir heben die wichtigsten hervor [1]).

Der Kleriker muß vor allem vom Trachten nach zeitlichem Gewinn frei sein. Er darf im Amt nicht mehr besitzen, als ihm bei

mal wiederkehren, aber so konzentriert und in so gegliederter Einheit, daß man sagen darf: was die früheren Träger und Repräsentanten dieser Richtung in einzelnen tiefsinnigen Aussprüchen nur aphoristisch angedeutet haben, ist hier zu einem System geworden, dessen architektonische Kunstform an die feine Schematisierung der scholastischen Systeme erinnert."

1) Migne, S. C. T. XXII, p. 527—540.

Digitized by Google

dem Eintritt in dasselbe zur Verfügung stand. Arme und Fremde sollen sich an seinem Tisch sättigen. Umgang mit einem Geistlichen, der kaufmännische Geschäfte treibt und sich so bereichert, soll Nepotian fliehen [1]), zumal ein solcher auch andere Eigenschaften besitzen wird, die einem Diener der Kirche nicht ziemen, Geschwätzigkeit, Unverschämtheit, die Neigung, sich auf dem Forum, den Straßen, in den Buden der Ärzte herumzutreiben, während doch vielmehr Schweigsamkeit, Zurückgezogenheit und Bescheidenheit dem Kleriker ziemen.

Frauen sollen das Haus des Geistlichen selten oder nie betreten. Allen Jungfrauen soll er in gleicher Stimmung begegnen, in gleichem Maße sie lieben oder mit derselben Gleichgültigkeit ihrer gedenken. Mit keiner wohne er unter einem Dach. Er vertraue nicht auf die bis dahin bewahrte Keuschheit. Bist du krank, sagt Hieronymus, so mag ein heiliger Amtsbruder [2]) und eine Schwester oder deine Mutter oder eine Frau von allgemein anerkannter Zuverlässigkeit Hilfe leisten. Fehlt es an solchen geeigneten Persönlichkeiten, so unterhält ja die Kirche viele alte Frauen, die gegen Entgelt bereit sind, sich solcher Mühewaltung zu unterziehen [3]). Und so giebt dir deine Krankheit Anlaß, Almosen zu spenden.

Allein soll der Kleriker nicht das Haus einer Witwe oder Jungfrau betreten, sondern immer nur begleitet von Männern untadeligen Rufs. Er soll sich nicht durch Kleiderpracht oder durch einen mittelst des Brenneisens gekräuselten Haarschmuck zu empfehlen suchen [4]). Auch vor Galanterieen glaubt Hieronymus warnen zu müssen (C. 5).

---

1) Hieronymus tritt hier der Konstitution des Konstantius von 343 entgegen, welche die Kleriker von der Verpflichtung, Fremde zu beherbergen, entband und ihnen, falls sie im Interesse ihres Lebensunterhalts ein Geschäft betrieben, Immunität gewährte. S. a. a. O., S. 531.

2) Der Zusatz quilibet zu sanctus frater macht die Beziehung auf einen leiblichen Bruder unmöglich.

3) Diese anus sind nicht Diakonissen. Das Diakonissenamt war im Verfall.

4) Diese Warnung richtet Hieronymus an etwa den Priester bei solchen Gängen begleitende Lektoren, Akolythen oder Psalmensänger, wohl weil diese in

Digitized by Google

Von neuem wendet sich aber Hieronymus zu der Warnung vor Bereicherung zurück, durch Thatsachen veranlaßt, welche eine solche ihm nahe legten. Es ist ein sehr dunkles Bild, auf das hier unser Auge fällt, ein erschütterndes Zeugnis des Verfalls, der die Kirche ergriffen hatte. Unser Verfasser erinnert zuerst an das Gesetz Valentinians, welches den Klerikern Erbschaften oder Schenkungen anzunehmen verbot. Es sei sehr zu beklagen, daß ein solches Gesetz notwendig geworden; trauriger, daß es umgangen werde [1]). Gegen Testamente, welche die Kirche zu Erben einsetzen, sei nichts einzuwenden, wie sie ja auch gesetzlich zulässig seien, aber der Kleriker solle sich nicht zwischen die mütterliche Kirche und ihre Kinder stellen. Und nun beschreibt uns Hieronymus den Priester, der, aus den einfachsten Verhältnissen hervorgegangen, den großen Herrn spielt. Er ist ein Feinschmecker ersten Ranges geworden. Er kennt jeden Fisch, weiß, woher die Auster, woher der Vogel stammt, den er genießt. Je kostbarer die Speise, desto größer ist ihr Reiz. Und dann zeigt uns Hieronymus die Schleichwege, auf denen Priester so häufig zu treffen sind. Kinderlosen Greisen und alten Frauen zeigen sie sich bis aufs äußerste dienstbereit. Sie belagern ihr Bett und scheuen auch vor den widerlichsten Hilfsleistungen nicht zurück. Erscheint der Arzt und findet den Kranken wohler, so heucheln sie Freude, während sie im Herzen Qualen dulden. Einen lebenskräftigen Greis betrachten sie wie einen zweiten Methusalem, der alle Hoffnungen auf sein bevorstehendes Abscheiden täuscht (C. 6). Solche Wege soll Nepotian meiden; er soll nie um Geschenke bitten, selten frei dargebotene annehmen. Ein Priester, der Geschenke ablehnt, wird höher geschätzt als ein Priester, der sie sich gefallen läßt (C. 16). Und noch eine andere Gestalt priesterlicher Habsucht glaubt Hieronymus geißeln zu müssen. Es giebt, sagt er, Kleriker, welche thatsächlich wenig Almosen geben, aber unter dem Vorwande, damit Arme unterstützen zu wollen, bei

---

jugendlichem Alter zu stehen pflegten und zu solchen Thorheiten geneigt sein mochten.

1) Durch Fideikommisse. Die Schenkungen oder Erbschaften wurden vorgeschobenen Personen zuteil, die sich verpflichteten, das Erhaltene den Klerikern zu übergeben.

wohlhabenden Damen Gaben erbitten. In Wahrheit aber suchen sie nur eigenen Gewinn. Deshalb, mahnt unser Autor, soll der Bischof große Vorsicht in der Wahl der Armenpfleger anwenden (C. 9).

Das Ideal der Vollkommenheit erreicht nun der Priester nach der Anschauung des Hieronymus nur als Asket. Deshalb wird ihm empfohlen, weder selbst gesellschaftlich zu repräsentieren, noch an weltlichen Gastmählern, zumal wenn sie von vornehmen Herren gegeben werden, teilzunehmen. Es ziemt sich nicht, daß vor seinem Hause Liktoren und Soldaten Wache halten, und daß der Richter der Provinz bei dem Priester besser ißt als zuhause. Es ist ein falscher Vorwand, wenn derselbe behauptet, er unterhalte diesen gesellschaftlichen Verkehr, um erfolgreicher für die Elenden eintreten zu können. Ein asketischer Priester, dessen Heiligkeit geehrt wird, darf auf größeren Einfluß rechnen. Und erlangt er denselben nicht, es ist besser, auf ihn zu verzichten, als ihn auf solche Weise zu gewinnen. Aber überhaupt soll ein Priester in leiblichen Genüssen maßvoll und bescheiden sein, vor allem äußerste Beschränkung im Genuß des Weins zeigen (C. 11). Ein asketischer Priester wird von der Welt geschätzt; ein Priester dagegen, der, oft zum Mahl geladen, nie ablehnt, gering geschätzt (C. 15).

Ein eigentümliches Bild der Unwahrhaftigkeit, welcher die Christenheit seiner Zeit verfallen war, zeichnet uns Hieronymus in der Beschreibung der Art und Weise des Fastens, die häufig gewählt werden mochte. Man enthält sich des Öls, suchte aber Ersatz in den Delikatessen des Gartens. Man trank nicht Wasser, aß nicht Brot, aber erquickte sich an auserlesenen Brühen, wohlschmeckenden Getränken, feinen Gemüsen. Brot und Wasser, sagt unser Autor, ist die rechte Fastenspeise, aber sie scheint zu gewöhnlich, zu allgemein, um Beifall zu finden (C. 12).

Hieronymus ist Asket, aber der Mißbrauch der Askese im Interesse der Heuchler erfährt seinen schärfsten Tadel. Er straft heuchlerische Priester, welche, obwohl im Besitz eines vollen Beutels, leinene Kleider, Schweißtuch und Mundtuch verschmähen und in schmutzigen, dürftigen Gewändern erscheinen, um den Ruf der Heiligkeit zu erwerben (C. 9).

Digitized by Google

Aber es ist nur der heuchlerische Mißbrauch der Askese, die bekämpft wird; diese selbst schätzt er hoch. Er geht darin so weit, daß er auch eine reiche, künstlerische Ausstattung des Kultusraumes verbietet. Hohe Säulen, glänzender Marmor, Gold strahlende Decken, mit Edelsteinen geschmückte Altäre gefallen ihm wenig. Die Berufnng auf den alttestamentlichen Tempel läßt er nicht gelten. Dagegen weist er auf den Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bund hin. Der Armut und dem Kreuz Jesu Christi entspricht es nicht, sein Haus in Reichtum zu kleiden. Die alttestamentliche Schrift will nicht buchstäblich, sondern geistig ausgelegt werden. Wer dies nicht will, sagt Hieronymus mit beißendem Spott, wem das Gold gefällt, mag auch an den Juden Gefallen finden, welche man mit ihrem Golde schätzen oder verwerfen muß. Unser Autor sieht in dem Interesse an der glänzenden Ausstattung der Kirchen ein Zeichen der Verweltlichuug der Christenheit; zu solchem Urteil weiß er sich um so mehr berechtigt, als er klagen muß, daß die wichtigste Aufgabe, die Auswahl geeigneter Priester, versäumt wird. Ministrorum ecclesiae nulla electio est, ruft er aus (C. 10).

Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, aller Ermahnungen zu gedenken, welche Hieronymus an den jungen Priester richtet. Wir haben diejenigen hervorgehoben, in denen wir Vorschriften einer pastoralen Ethik, Anwendungen allgemeiner sittlicher Gebote auf den Beruf des Dieners der Kirche zu erkennen haben. Aber unsere Schrift enthält auch sittliche Forderungen, die in gleichem Maße allen Christen gelten. Von ihnen sehen wir ab und wollen nur darauf hinweisen, wie sich hier, aber auch überhaupt, mannigfache Beziehungen auf die klassische Litteratur zeigen. Man fühlt es dem Verfasser an, daß er auf diesem Gebiet heimisch ist und gern auf ihm verweilt. So knüpft er denn auch an die antike Ethik an und findet alle sittlichen Gebote in den vier Kardinaltugenden zusammengefaßt. Habeto prudentiam, justitiam, temperantiam, fortitudinem, mahnt er seinen jungen Freund (C. 13).

Wir wenden uns schließlich einer Reihe von Vorschriften zu, welche einzelne amtliche Funktionen des Priesters ins Auge fassen.

Der Priester, mahnt Hieronymus, soll anhaltend in den hei-

Digitized by Google

ligen Schriften lesen, die Heilswahrheit lernen, um sie zu lehren (C. 7). Man muß es seiner Predigt anmerken, daß er in der Heiligen Schrift lebt. Der Prediger soll aber nicht in seinem Vortrag um den Beifall der Menge werben. Ihre Seufzer und Thränen seien sein Lob. Mit großer Geringschätzung urteilt unser Verfasser über den Bildungsstand der Gemeinden. Er sieht in ihnen ein imperitum vulgus, sie besteht aus ungebildeten Menschen. Der unwissende Mensch, der alles zu erklären weiß, auch, was er selbst nicht versteht, findet ihren Beifall. Je weniger sie versteht, desto mehr bewundert sie. Auf solche Weise Eindruck zu machen, soll Nepotian verschmähen (C. 8).

Auch das Verhältnis des Bischofs zu den ihm untergebenen Klerikern wird in den Kreis der Erwägungen gezogen. In kindlicher Liebe sollen diese dem Bischof, der sie in allem, was heilig ist, unterrichtet, gehorchen. Aber der Bischof soll auch, frei von herrischem Wesen, seine Kleriker ehren. Es ist nicht schön, wenn, wie es in manchen Gemeinden geschieht, die Presbyter in Gegenwart der Bischöfe nicht reden, als wenn diese neidisch wären oder die Presbyter nicht hören wollten. Vielmehr soll sich der Bischof freuen, wenn es sich bewährt, daß er tüchtige Priester gewählt hat (C. 7). Große Vorsicht wird dem Bischof bei der Bestimmung der Männer empfohlen, denen er die Verteilung der Gaben an die Armen anvertrauen will; denn es giebt Armenpfleger, welche unverschämt um Unterstützungsgelder bitten und letztere doch zurückhalten, freilich auch andere, welche milder als der Bischof erscheinen wollen (C. 9). Aber vor allem wird der Kleriker davor gewarnt, zu vorsichtig in der Verteilung der Armenspenden zu verfahren. Hieronymus läßt den Bedürftigen klagen: „Ich werde vom Hunger gequält, und du willst bestimmen, wieviel mein Magen bedarf.“ Daher lautet seine Wegweisung: „Entweder verteile sofort, was du empfangen hast, oder, wenn du ein zaghafter Verwalter bist, überlasse dem Geber selbst die Verteilung“ (C. 16).

Wir gedenken endlich der seelsorgerlichen Hausbesuche, zu denen unsere Schrift auffordert. Vor allem sollen die Kranken Gegenstand der Fürsorge sein. Der Priester soll die Häuser seiner Gemeindeglieder lieben, als wenn sie seine eigenen wären. Als Tröster

Digitized by Google

in ihrer Trübsal soll er zu ihnen kommen. Aber Verschwiegenheit über alles, was er hier erfährt, sei ihm unerläßliche Verpflichtung. Er darf nicht verbreiten, was ihm hier bekannt wird; nicht ausplaudern, was ihm als Geheimnis anvertraut wurde. Charakteristisch für die Gesinnung, die er bei den Priestern voraussetzt, ist die Warnung, nicht über die Schönheit der Frauen zu sprechen oder den Heiratsstifter zu spielen" (C. 15. 16).

Ein Brief des Zeitgenossen des Hieronymus, des römischen Bischofs Innocenz I., kann in unserer Darstellung nicht unberücksichtigt bleiben. Derselbe ist an Decentius, Bischof von Gobbio, gerichtet [1]). Liturgische Fragen bilden seinen Gegenstand. Dieselben werden vom Verfasser mit dem Vollgefühl einer höchsten Autorität erledigt. Er vertritt die Uniformität auf dem Gebiet gottesdienstlicher Ordnungen. Jedes Verständnisses der geschichtlichen Entwickelung derselben entbehrend, geht Innocenz von der Voraussetzung aus, daß die Apostel den Gottesdienst bis in das Einzelnste bestimmt haben, daß hier daher jede varietas, jede diversitas, im Widerspruch gegen ihre Absichten sei. Daher lautet sein Urteil: „Liturgische Mannigfaltigkeit entsteht durch menschliche Anmaßung, nur die apostolische Überlieferung soll maßgebend sein, und die Trägerin derselben ist die römische Kirche. Sie beobachtet noch jetzt, was der Apostelfürst Petrus festgesetzt hat, und deshalb sind alle Gemeinden verpflichtet, ihr zu folgen (C. 2)." Von diesem Standpunkt aus giebt nun Innocenz inbetreff einzelner gottesdienstlicher Bestimmungen Belehrung und Anweisung. Zuerst wird die Frage beantwortet, ob der Friedenskuß vor oder nach der Eucharistie stattfinden solle. Innocenz entscheidet sich für das letztere. Der Friedenskuß bezeichne die Zustimmung der Gemeinde zu der vorangegangenen Handlung, über deren Inhalt er, durch die Arkandisziplin genötigt, schweigen muß, er bilde den Abschluß der Feier. Innocenz weiß also nicht, daß der Friedenskuß ursprünglich die Gläubigenmesse einleitete und die Neukonstituierung der Gemeinde

1) Migne S. C. T. XX, p. 551—561.

Digitized by Google

nach Entfernung aller, welche an der Eucharistie nicht teilnehmen durften, darstellte; er, der sich rühmt, die geschichtliche Tradition zu vertreten, wird Urheber oder Fortsetzer einer neuen Theorie (C. 4). Ebenso steht er, wie sicher die gallikanische Liturgie bezeugt, im Widerspruch mit der älteren Überlieferung, wenn er die Forderung erhebt, die fürbittende Vorlesung der Namen der Opfernden solle in die unmittelbar der Feier der Eucharistie gewidmeten Handlungen aufgenommen werden. Denn die gallikanische Liturgie stellt diesen Akt vor die Präfation, und zwar weist sie der Vorlesung der Namen die erste, dem Gebet über die Opfergaben die zweite Stelle an. Auch in dieser Beziehung wünscht Innocenz eine Änderung, die Nennung der Namen soll dem Gebet über die Gaben folgen (C. 5).

Mehr im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwickelung befindet er sich dagegen, wenn er die Signation nach der Taufe, die das Vehikel für die Mitteilung des heiligen Geistes bilde, den Bischöfen reserviert wissen will. Es ist bekannt, daß die occidentalische Kirche zur Zeit Cyprians nicht die Salbung, sondern die Handauflegung nach der Taufe als Trägerin der Geistesmitteilung ansah, daß aber die letztere allmählich durch die Salbung ersetzt, von ihr aufgesogen wurde. War nun die Handauflegung nach der Taufe Privilegium des Bischofs gewesen, so war es konsequent, die Signatio mittelst Salbung, die an ihre Stelle getreten war, ebenfalls als allein dem Bischof zustehend zu betrachten (C. 6).

Es sind die Wege einer jüngeren Tradition, welche Innocenz betritt, wenn er den Sonnabend als Fasttag bezeichnet. In den ersten drei Jahrhunderten wurde nur am Mittwoch und Freitag, den dies stationum, gefastet. Im vierten Jahrhundert fing man aber schon an, auch den Sonnabend als Fasttag auszuzeichnen; es bildete sich eine neue Ordnung, die in Spanien gesetzliche Gültigkeit erhielt. Damit aber hörte der Mittwoch auf, Fasttag zu sein, der Sonnabend trat an seine Stelle. Dies mißbilligte die griechische Kirche, welche das Fasten am Sonnabend verbot [1]).

---

1) Vgl. den Artikel „Fasten" von Jakobson-Mejer in der Herzog-Plitt-

Digitized by Google

Es ist eine interessante Beobachtung, die sich uns hier in der Feststellung der heiligen Tage aufdringt, daß Innocenz noch an dem Gedanken festhielt, daß jede Woche ein Abbild der letzten Woche im Erdenleben des Herrn darstellen solle. Nur als Gedenktag an die Auferstehung Jesu wird der Sonntag gefeiert (C. 7).

Von geringerem Interesse ist die Mitteilung des römischen Bischofs, daß er das konsekrierte Brot — fermentum[1]) genannt — am Sonntage den in der Stadt fungierenden Priestern zusende, um ihnen so die Gemeinschaft mit ihm zu bezeugen. Den außerhalb der Stadt angestellten Priestern dagegen, die an Landgemeinden oder Kömeterien thätig seien, sende er es nicht, teils weil die sacramenta nicht ein Tragen weithin zuließen — sie könnten verunehrt werden oder verderben[2]) —, teils weil ja auch die Priester selbst das Recht der Konsekration besäßen.

Die nächste Bestimmung des römischen Bischofs inbetreff liturgischer Fragen bezieht sich auf die Signation der Energumenen. Sie soll dem Bischof zufallen, mit dessen Erlaubnis sie aber auch von andern Priestern vollzogen werden kann. Eine solche Stellvertretung ist unerläßlich, da die Kranken auf dem Wege zum Bischofssitz oder auf dem Heimwege einen Anfall ihrer Krankheit erleiden können. Es ist charakteristisch für die Auffassung unseres Autors und wohl der alten Kirche überhaupt, daß die Krankheit der Energumenen auf ein vitium oder peccatum, also auf eine sittliche Verschuldung, zurückgeführt wird.

Im Folgenden wird des Gründonnerstags als des Absolutionstags der Pönitenten gedacht. Für die Absolution soll dem Priester

---

schen Realencykl. Bd. IV, S. 506. Harnack, Praktische Theologie. Bd. I. Erlangen 1877. S. 359.

1) Die katholischen Interpreten bekämpfen die Ansicht, daß diese Bezeichnung den Gebrauch gesäuerten Brotes bei der Abendmahlsfeier beweise, vielmehr habe sie eine mystische Bedeutung, wie ja auch Christus selbst fermentum genannt werde. Ebenso lehnen sie die Meinung ab, daß hier fermentum gesegnetes, aber nicht konsekriertes Brot bedeute. Vgl. Mignes Abhandlung zu unserer Stelle.

2) So Wenzlowsky in der Bibliothek der Kirchenväter. Briefe der Päpste, Bd. III, S. 123. — Aus unserer Stelle ersehen wir, daß es besondere Priester an den Kömeterien gab.

Digitized by Google

ihre Reue, ihr Bekenntnis und die entsprechende Genugthuung entscheidend sein. Wir sehen, schon Innocenz kennt die drei Bedingungen der Absolution, welche die römische Kirche fordert, die contritio cordis — Innocenz spricht von den fletus und lacrymas corrigentis —, die confessio und die congrua satisfactio. Im Fall der Krankheit oder der Gefahr der Verzweiflung soll der Pönitent auch vor der österlichen Zeit losgesprochen werden.

Die letzte Erörterung unseres Briefs bezieht sich auf die Salbung der Kranken nach Jak. 5, 14. Unser Verfasser ist davon überzeugt, daß es sich hier um das vom Bischof bereitete Chrisma handelt. Es scheint, als ob damals, an den Begriff *πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* anknüpfend, die Meinung verbreitet war, daß es ein Privileg der Priester sei, diese Salbung zu vollziehen. Dieser Auffassung stellt sich Innocenz entgegen. Jakobus, sagt er, spreche hier nur von den Priestern, weil die Bischöfe, von andern Beschäftigungen in Anspruch genommen, nicht alle Kranke besuchen konnten. Aber es sei selbstverständlich, daß diesen, welche das Chrisma bereiten, auch das Recht der Chrismation zustehe. Könnten doch alle Christen in eigner oder der Krankheit der Ihrigen die Chrismation vollziehen. Die katholischen Interpreten Migne [1]) und Wenzlowsky [2]) fassen nun unsere Stelle so auf, daß in derselben ausschließlich die Objekte der Chrismation in das Auge gefaßt seien. Eine unmögliche Auslegung. Es handelt sich hier im Anschluß an das Wort des Jakobusbriefs nur um die Frage, wer das Subjekt der Chrismation sei. Nicht wer gesalbt werden, sondern wer salben darf, soll entschieden werden. Und hier behauptet Innocenz, so wenig sei die Chrismation ein Privileg der Priester, daß jeder Christ in sua aut in suorum necessitate sie ausüben könne. Er erklärt ausdrücklich: Omnibus uti Christianis licet. Damit will er allerdings nicht die Christen anweisen, von der Chrismation durch Priester oder Bischöfe abzusehen und sie selbst auszuüben; aber er will festsetzen, was prinzipiell jedem Christen zusteht, was er im Fall der Not selbst thun darf. War doch auch dann das

1) A. a. O., S. 560.
2) A. a. O., S. 125.

Digitized by Google

Privileg des Bischofs gewahrt, da er es war, welcher das Chrisma bereitete. Von der Salbung schließt Innocenz nur die Pönitenten aus, quia genus est sacramenti. Der Ausdruck ist unbestimmt. Man sieht, die letzte Ölung ist im Begriff, eine sakramentale Handlung im engern Sinn zu werden, aber dieser Prozeß ist noch nicht abgeschlossen. Die Ölung wird im Folgenden mit den reliqua sacramenta zur Einheit zusammengefaßt, aber die Bezeichnung genus sacramenti verrät eine gewisse Unsicherheit der Wertbestimmung [1]).

Der Schluß unseres Briefs kehrt zum Eingang desselben zurück. Decentius soll seine Gemeinde nach dem Vorbild der römischen Gemeinde, von der sie ihren Ursprung abzuleiten hat, ordnen. Die Romana consuetudo soll für sie maßgebend werden.

Liturgische Fragen bilden auch das Thema eines kurzen Briefs, den Gregor I. an den Bischof Johannes von Syrakus gerichtet hat [2]). Die Tendenz desselben geht auf den Beweis der Selbständigkeit Roms und speziell des Verfassers auf dem Gebiet der gottesdienstlichen Bestimmungen. Es war ihm zu Ohren gekommen, daß man sich darüber verwundere, wie Gregor, welcher die Macht der griechischen Kirche einzuschränken (comprimere) suche, thatsächlich griechischen Bräuchen innerhalb des Gottesdienstes folge. Gregor will nun zeigen, daß dieser Vorwurf unbegründet ist.

Wenn man behaupte, der regelmäßige Gesang des Hallelujah in der Messe, nicht bloß in der Quinquagesima, sei eine Nachahmung der Griechen, so antwortet Gregor, darin folge man einer Jerusalemischen Überlieferung, er habe vielmehr die griechische Kirchensitte hier beschränkt [3]).

---

1) Vgl. Steitz. Artikel „Letzte Ölung" in der Herzog-Plittschen Realencykl., Bd. X, S. 728.

2) Migne S. I. T. LXXVII, p. 955—958.

3) Kranzfelder in der Bibliothek der K.-V., Gregors Schriften, Bd. II, S. 445 interpretiert: „Vielleicht sangen die Griechen damals das Allelujah auch in den Fasten und bei Totenmessen. Wenigstens bezeugt der heil. Hieronymus, daß bei Exequien zu Rom früher Allelujah gesungen wurde. (Epitaphium Fabiolae). Vielleicht war dies der von den Griechen stammende Gebrauch, welchen der heil. Gregor aufhob."

Digitized by Google

Ferner sei es eine alte, von Gregor erneuerte Gewohnheit der Kirche, daß die Subdiakonen ohne besonderes gottesdienstliches Gewand erscheinen, einer seiner Vorgänger habe ein solches allerdings denselben gewährt; wenn er es ihnen wieder genommen habe, so sei er damit nicht griechischem Vorbild gefolgt, sondern nur zur alten römischen Gewohnheit zurückgekehrt.

Auch der Gesang des Kyrie eleison werde nicht in gleicher Weise in der griechischen Kirche und im Herrschaftsgebiet der römischen Kirche ausgeführt. Denn dort sängen alle Glieder der Gemeinde, hier nur die Priester, vom Responsorium der Gemeinde begleitet. Auch sänge man hier mitunter „Christe eleison", was bei den Griechen nie geschähe. Ja in den täglichen Messen werde mancherlei ausgelassen, aber nie das Kyrie oder Christe eleison. Auch das Gebet des Herrn werde bei den Griechen vom ganzen Volk, auf römischem Gebiet nur vom Priester gesprochen.

Summa, Gregor erklärt, er wisse schlechterdings nicht, wo sich in der auf lateinischem Boden recipierten Liturgie Spuren griechischer Gewohnheiten finden. Er seinerseits habe nur teils alte heimische Sitten wieder hergestellt, teils neue, keinem fremden Vorbilde folgend, eingeführt. Übrigens halte er es prinzipiell für zulässig, daß der apostolische Sitz, der das Primat behaupte, auch von untergeordneten Gemeinden, wenn sie gute Sitten haben, dieselben annehme [1]).

Das letzte Werk, dem sich unsere Betrachtung zuzuwenden hat, ist die regula pastoralis Gregors des Großen. Die Lektüre derselben zeigt uns eine Gestaltung der sittlichen Gesamtauffassung, die sich in ihrem innersten Wesen von allen Entwickelungen einer solchen, denen wir bis dahin begegneten, unterscheidet. Überall, bald mehr, bald weniger hervortretend, fanden wir Anklänge an die Litte-

1) Nam de Constantinopolitana Ecclesia quod dicunt, quis eam dubitet sedi apostolicae esse subjectam? — Tamen si quid boni vel ipsa vel altera Ecclesia habet, ego et minores meos, quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum. Stultus est enim, qui in eo se primum existimat, ut bona, quae viderit, discere contemnat.

Digitized by Google

ratur des klassischen Altertums. Für Gregor ist dasselbe eine versunkene Welt. Unbewußt freilich hängt er mit ihm zusammen, deutlich sind die Spuren erkennbar, in denen sein Einfluß sich bezeugt. Aber frei bewußt hat Gregor keine Beziehungen zu ihm bewahrt; es ist für ihn nicht vorhanden. Er lebt ausschließlich in der neuen Welt christlicher Gedanken, oder, richtiger gesagt, er will nur in ihr leben. Und diese findet er in der Bibel. Es ist allein die Heilige Schrift, aus welcher er schöpft; wir finden in der regula keine Hinweisung auf die umfängliche christliche Litteratur. So ist dieselbe in einem Maße biblisch begründet, wie wir es bis dahin nicht wahrgenommen haben. Gregor geht auf das Alte und Neue Testament gleichmäßig zurück, allegorische Deutung interpretiert ersteres im Sinne des letzteren. Sie wird von ihm so umfassend, so rücksichtslos und gezwungen angewendet, daß auch der sich befremdet fühlt, der mit der altkirchlichen Schriftauslegung vertraut ist.

Auch wenn wir den Inhalt unserer Schrift in das Auge fassen, zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen ihr und den bis dahin von uns charakterisierten Werken. Wir haben von Anfang an und auch im Verlauf unserer Darstellung hervorgehoben, daß die praktisch-theologischen Schriften der alten Kirche, wenn sie das amtliche Handeln des Priesters als eine Einheit betrachten, es als eine Bethätigung des christlichen Ethos anschauen. Wir fanden es so bei Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius. Nichtsdestoweniger begegneten wir doch hier, wenn auch nur sporadisch und gelegentlich, Erörterungen, welche das priesterliche Handeln auch als Kunstübung zu bestimmen und zu begreifen suchten. Anders bei Gregor. Vergeblich suchen wir in seiner Schrift nach einer Beantwortung von Fragen, welche die technische Seite der Amtsführung nahe legt. Gregor bleibt als Pastoraltheologe ausschließlich Ethiker. Es sind nur ethische Aufgaben, die er stellt, und zu deren Lösung er den Weg weist. Er will zeigen, wie sich der Kleriker den so mannigfaltigen Gemütsrichtungen und Gesinnungen seiner Pfleglinge gegenüber verhalteu soll. Seine Schrift gilt dem Priester als Seelsorger. Alle Aufgaben desselben fassen sich in der Aufgabe des Seelsorgers zusammen. Es ist ein beschränktes Thema,

Digitized by Google

das sich Gregor gestellt hat, aber er hat es meisterhaft gelöst. Er zeigt eine bewunderswürdige pastorale Weisheit; er kennt die mannigfaltigsten Gestaltungen des sittlichen Lebens, er weiß sich in jede Individualität, ihre besonderen Anlagen, Versuchungen und Gefahren hineinzuversetzen. Jedem Verfahren abgeneigt, das nur nach allgemeinen Grundsätzen sittliche Zustände beurteilt, fordert er eine Individualisierung desselben je nach der besonderen Lage. Er vertritt eine individualisierende Seelenpflege, deren Grundsätze eine Milde zeigen, die nur auf dem Boden einer gereiften Erfahrung erwächst.

Auf der andern Seite freilich wird ein evangelisches Bewußtsein durch den asketischen und hierarchischen Standort, von dem Gregors Wegweisung ausgeht, abgestoßen. Er ist Asket; die Selbst- und Weltverleugnung, die er fordert, verwirklicht sich in asketischer Gestalt. Er ist aber auch Hierarch; das Hirtenamt und die cura pastoralis, die er im Auge hat, setzen ein Verhältnis zwischen der Gemeinde und ihrem Leiter voraus, in welchem jene nur als unmündiges Objekt erscheint. Die pastoralis cura, die als ars artium bezeichnet wird, ist regimen animarum, ein pastorale magisterium, welches die Gnade Gottes priesterlich dem Volk vermittelt. Daher wird denn auch, da der Priester über der Ge-Gemeinde steht, von ihm eine Sittlichkeit verlangt, welche die Sittlichkeit jener übertrifft.

Unsere Schrift ist in vier Abschnitte geteilt. Der erste beantwortet die Frage, wer für die Verwaltung des geistlichen Amts geeignet ist; der zweite, dessen Thema übrigens teilweise schon im ersten Teil berührt wird, stellt das sittliche Leben des Klerikers dar; der dritte — der umfangreichste und wertvollste — zeichnet das seelsorgerliche Verfahren; der vierte ist ein kurzes Nachwort. Vielleicht, daß Gregor bei der ersten Anlage der Schrift demselben einen größeren Umfang zugedacht hatte, aber am Abschluß seiner Arbeit sah, daß der Stoff, den er dem vierten Teil hatte zuweisen wollen, schon in den früheren Teilen zur Darstellung gekommen war, und nun, um der Ankündigung eines vierten Teils zu genügen, unter dem Titel desselben ein kurzes Schlußwort hinzufügte [1]).

1) In der Einleitung erklärt Gregor ausdrücklich: Quadripartita vero

Digitized by Google

In den Anfängen des ersten Teils finden wir eine allgemeine Charakteristik des seelsorgerlichen Amts. Es erscheint als das Amt eines Vorgesetzten, als officium principatus, als regimen, als culmen potestatis. Sein Inhaber ist ein praelatus, dem jedes Gemeindeglied als subjectus unterstellt ist. Dieser Stellung des geistlichen Amts entspricht die Ehre, die ihm zuteil wird, es ist eine arx honoris, die gloria honoris ist mit ihm verbunden, ebenso wie die Fülle irdischer Güter, rerum affluentium abundantia, lucrum mundi (I, 8). So ist der Inhaber des geistlichen Amts Versuchungen ausgesetzt, denen nur die Demut und Eigennützigkeit entgehen kann. Und nun zeichnet Gregor das Bild des idealen Hirten. „Er ist allen fleischlichen Begierden abgestorben und lebt schon geistlich. Irdisches Glück schätzt er gering, irdisches Unglück fürchtet er nicht, er begehrt nur innerliche Güter. Dieser Richtung der Gesinnung entspricht ein nicht zu schwacher Körper und eine geistige Anlage, die zur Stille des Gemüts neigt [1]). Er spürt keinen Wunsch nach fremdem Gut, sondern schenkt das eigne. Sanftmütig, ist er zum Verzeihen schnell bereit, und doch zieht er auch hier eine Schranke, wie sie die Lage des einzelnen Falls fordert [2]). So bleibt er auf dem rechten Standort. Er thut nichts Unerlaubtes; aber, was andere thun, beweint er, als hätte er selbst es vollbracht. In teilnehmendem Herzen leidet er mit fremdem Leid mit, und am Glück des Nächsten freut er sich, als wäre es eigene Förderung. In allem, was er thut, ist er vorbildlich,

---

disputatione liber iste distinguitur. Einen vierten Teil wird aber niemand in dem Schlußwort zu erkennen vermögen. Vgl. Migne S. I. T. LXXVII, p. 13. 15.

1) Diese Stelle bietet der Auslegung Schwierigkeiten. Wir ziehen — gegen Migne — die Lesart contumaciam der Lesart contumeliam vor und lesen also: nec valde per contumaciam repugnat spiritus. Wir haben positiv übertragen, was Gregor negativ ausdrückt. Wir meinen, er habe sagen wollen, der Kleriker dürfe nicht eine Gemütsart besitzen, die lebhaft gegen den Wechsel irdischer Geschicke reagiert. Kranzfelder in der Kemptener Bibliothek (Gregors Schriften 1, 345) übersetzt: „der nicht ungeziemend schwerfällige Geist". Es ist nicht einzusehen, wie contumelia oder contumacia diese Bedeutung erhalten kann.

2) Numquam plus quam deceat ignoscent.

Digitized by Google

und vor niemandem braucht er inbezug auf seine Vergangenheit zu erröten. So bemüht er sich zu leben, daß er auch die dürren Herzen der Nächsten mit den Strömen der Lehre zu bewässern vermag. Durch Gebetsübung und Erfahrung hat er schon gelernt, daß er von Gott erlangen kann, um was er ihn bittet, denn ihm besonders gilt das Wort: „Noch während du redest, will ich sprechen: Siehe, hier bin ich“ (Jes. 58, 9). Wir sehen, der Kleriker ist vermittelnder Priester, der als intercessor für das Volk Gott naht (I, 10). Zwischen ihm und der Gemeinde besteht ein großer Unterschied. „So sehr“, sagt Gregor, „muß der Wandel des Vorgesetzten den Wandel des Volks übertreffen, als sich das Leben des Hirten vom Leben der Herde zu unterscheiden pflegt.“ Der Kleriker ist Hirt der Gemeinde, als solcher steht er auf einsamer Höhe, sein Wandel soll einzig in seiner Art sein, eine operatio singularis wird von ihm erwartet, er soll durch Tugend seine Untergebenen übertreffen. Und es scheint, als ob auch nicht vorausgesetzt wird, daß der Hirt durch sein Wirken die Gemeinde auf dieselbe Höhe zu führen habe, auf der er steht. Nur eine relative Ausgleichung ist das Ziel, das erreicht werden soll. Bessern kann und muß der Hirt die Gemeinde, ad meliora protrahere, nicht mehr. Sein Leben ist daher verdienstvoll, und ganz besonders ist es die Verleugnung des Fleisches, durch die er sich Verdienst erwirbt (II, 3).

Indessen wird der Standort, den hier Gregor einnimmt, nicht immer von ihm behauptet. Er entwickelt im sechsten Kapitel des zweiten Buchs eine Gedankenreihe, die auf eine prinzipielle Gleichstellung des Vorgesetzten und der Gemeinde führt. Aber, was sehr bedeutungsvoll ist, er geht hier nicht von spezifisch christlichen, sondern von allgemein menschlichen Voraussetzungen aus. Die Natur, sagt er, hat alle Menschen gleich geschaffen, die unterscheidende Rangordnung ist durch das Verdienst der einen, die Schuld der andern entstanden. Jedoch bleibt er bei dieser Erklärung nicht stehen, sondern verbindet mit ihr die andere, daß hier eine Ordnung Gottes walte, da sich nicht jeder Mensch in völlig gleicher Stellung befinden könne, der eine müsse vom andern geleitet werden. Grgeor ist sich dessen nicht bewußt, daß er damit die erste Theorie, welche

Digitized by Google

den Rangunterschied ausschließlich von Verdienst und Schuld ab- leitet, verleugnet. Die Absicht, die er in diesen Betrachtungen ver- folgt, geht darauf hinaus, hervorzuheben, daß die Gleichheit der ursprüngliche Zustand der Menschen gewesen sei, daß die Unter- schiede unter ihnen sich erst im Lauf der geschichtlichen Entwickelung gebildet haben. „Unsere Väter", sagt er, „waren nicht Könige über Menschen, sondern Hirten über das Vieh. Der Mensch ist zwar von der Natur zum Herrscher über die unvernünftigen Tiere, aber nicht zum Herrscher über seine Mitmenschen berufen. So sollen Vorgesetzte Furcht erregende Gewalten nur für die Bösen sein, in denen sich nicht sowohl ein menschliches als vielmehr ein tierisches Element darstellt. Insoweit die Untergebenen tierischen Charakter haben, insoweit müssen sie sich auch vor den Vorgesetzten fürchten. Diese sollen aber nie vergessen, daß prinzipiell ihre Untergebenen ihnen gleich stehen, daß sie dieselben durch den Zufall amtlicher Gewalt, die ihnen übertragen ist, aber nicht durch das Verdienst des Lebens übertreffen. Und nun geht Gregor sofort auf das Verhältnis der kirchlichen Vorgesetzten zur Gemeinde über und stellt so das leitende kirchliche Amt völlig auf die Linie politischen Herrschertums. Das Staatsoberhaupt ist das Vorbild des kirchlichen Vorstehers, das untergebene Volk das Vorbild der Gemeinde. Wie der Fürst den Bösen gegenüber Furcht und Schrecken verbreitet, während er sich zu den Guten so verhält, daß die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen vergegenwärtigt wird, so soll auch der kirchliche Vorge- setzte verfahren. Während jedoch dort Gregor die Unterschiede unter den Menschen, der Wegweisung heidnischer naturrechtlicher Anschauung folgend, in erster Linie auf die Natur als Quelle zurückführt, hebt er hier hervor, daß Gott ihr Urheber sei. Es ist Gott, der Petrus den Prinzipat über die heilige Kirche verliehen hat. Diesen Prinzipat hat der Apostel Cornelius gegenüber nicht zur Geltung gebracht, sondern ihn als sich ähnlich anerkannt, wohl aber Ana- nias und Saphira gegenüber. Ebenso hat Paulus gehandelt. Das ist also die Regel, welche der Hirt beobachten soll, den Guten sich gleichstellen, den Bösen sich als Herrscher zeigen. Wenn nun aber der Hirt selbst sündigt? Dann unterliegt er göttlicher, aber nicht

Digitized by Google

menschlicher Bestrafung. Um so mehr muß er sich vor der Sünde hüten. Er ist in gefährdeterer Lage als die Gemeinde. Sie kann hier in der Strafzucht, der sie unterworfen wird, ihre Sünden sühnen; die Hirten dagegen, dieser entnommen, verfallen dem göttlichen Gericht.

Wir sehen, die Ansprüche, welche die Hierarchie des Mittelalters erhoben hat, sind schon von Gregor vertreten worden. Die kirchlichen Vorgesetzten sind nur Gott, nicht Menschen unterworfen. Die Gemeinde wird gerichtet, aber richtet nicht. Sie ist nur Gegenstand, nie Trägerin der Bußdisziplin.

Wie wir vorhergesehen haben, soll nun die Erhabenheit des Hirten sich nicht bloß auf die Amtsgewalt begründen, die ihn auszeichnet, sondern ebenso durch die sittliche Vollkommenheit, die ihn ziert. Er soll auch so über der Gemeinde stehen. Durch die Kontemplation, der er sich hingiebt, erhebt er sich über alle, aber mitleidig läßt er sich zu ihrer Schwachheit herab und nimmt sie auf sich. Der rechte Verkünder des göttlichen Worts steigt nicht bloß in der Kontemplation zum Herrn, dem heiligen Haupt der Kirche, empor, sondern mitleidig auch zu seinen Gliedern herab (II, 5).

Wir sehen, welche Wandlungen der Begriff der höheren Sittlichkeit erfahren hat. Ursprünglich ein Gut, das jedem Gemeindeglied erreichbar war, das sich asketischem Leben widmete, ist es jetzt ein Vorzug des Klerikers geworden. Nur bei ihm wird eine höhere Sittlichkeit vorausgesetzt; sie ist ein Privilegium der Hierarchie. Erst die weitere Entwickeluug des Mönchtums hat diese Verbindung zwischen Hierarchie und Askese gelockert, indem es die höhere Sittlichkeit auch Persönlichkeiten zugänglich gemacht hat, die keinen priesterlichen Charakter tragen und insofern zur Gemeinde gehören. In dieser Beziehung ist dem Mönchtum ein demokratischer Zug eigen, es hat das Recht auf höhere Sittlichkeit der Gemeinde zurückerobert.

Worin haben wir nun den Inhalt der Sittlichkeit zu erkennen, zu deren Erwerb Gregor den Kleriker auffordert? Alle Tugenden, antwortet er, empfangen von der Liebe ihre Herrlichkeit. Vor den Augen Gottes ist nur wertvoll, was die Flamme einer aus den

Digitized by Google

Tiefen des Innern ausbrechenden Liebe entzündet. Und diese Liebe gilt ebenso Gott wie dem Nächsten. Über der Liebe zu Gott darf die Liebe zu dem Nächsten und über der Liebe zum Nächsten darf die Liebe zu Gott nicht vernachlässigt werden (II, 3). Daher soll das Leben des Klerikers harmonisch Gottesliebe und Bruderliebe, Kontemplation und Praxis in sich vereinigen. Fehlt die Kontemplation, so verarmt das innere Leben des Hirten und damit auch das innere Leben der Gemeinde, das nun der Zuflüsse entbehren muß, die ihm der Hirt gewähren sollte. Dieser darf sich daher nicht, wie es so manche thun, mit ganzer Seele, als wäre er ein weltlicher Beamter, irdischen Geschäften hingeben. Diese untergeordnete Thätigkeit sollte er den Untergebenen überlassen, deren Aufgabe sie ist.

Hier erscheint ein neuer Gesichtspunkt, von dem aus Gregor den Unterschied zwischen höherer und niederer Sittlichkeit betrachtet. Unwillkürlich werden wir hier an den Gegensatz zwischen Freien und Sklaven erinnert, welcher die Welt Griechenlands und Roms beherrschte. Die Freien widmen sich den höheren Interessen des Staats und der Wissenschaft, die Sklaven verrichten die niederen Arbeiten. Für Gregor treten die Kleriker an die Stelle der Freien, sie sind zur Verfolgung der idealen Interessen berufen, die Gemeinde hat sich mit den weltlichen Aufgaben zu beschäftigen [1]). Ja, Gregor geht so weit, mittelalterliche Ideen vorwegnehmend, die Kleriker als die spirituales, die Gemeindeglieder als die carnales anzusehen. Wenn sich der Priester, der ein geistliches Amt verwaltet, irdischen Geschäften hingiebt, so stellt er sich auf den Standpunkt des Volks, das fleischlichen Zielen zugewandt ist [2]). Irdisches Thun befleckt das der Heiligkeit gewidmete Leben, durch dessen Verdienstlichkeit die Diener der Religion sich eine Verehrung seitens ihrer Untergebenen erwerben sollen, wie sie dem Erlöser

1) A subditis ergo inferiora gerenda sunt, a rectoribus summa cogitanda.

2) Sacerdos quippe est ut populus, quando ea agit is, qui spiritali officio fungitur, quae illi nimirum faciunt, qui adhuc de studiis carnalibus judicantur.

Digitized by Google

zuteil wird [1]). So wenig indessen die Beschäftigung mit irdischen Angelegenheiten dem Kleriker ziemt, so ist sie ihm doch unter gewissen Voraussetzungen gestattet, ja geboten. Sie ziemt ihm nicht, wenn eigenes Interesse ihn dahin zieht; sie ziemt ihm dagegen, wenn das Mitleid sie ihm auferlegt. Der Hirt soll für die irdische Not seiner Untergebenen ein Herz haben und sich derselben annehmen. Es ist nicht recht, sich so der Kontemplation hingeben, daß keine Zeit für die Praxis der barmherzigen Liebe bleibt. Die Predigten eines solchen Hirten werden nicht gern gehört. Die Predigt dringt in das Herz des Armen nicht ein, wenn sie nicht von der Hand der Barmherzigkeit empfohlen wird. Deshalb soll der Hirt auch fürsorgend in äußeren Angelegenheiten helfen (II, 7).

Doch darf die Teilnahme an dem irdischen Wohl und Wehe der Gemeinde, die Liebe zu ihr, den Kleriker nicht zur Menschengefälligkeit verführen. Er soll nicht sein Absehen darauf richten, von den Untergebenen geliebt zu werden. Nicht daß er, sondern daß Christus geliebt werde, darauf soll sein Interesse gerichtet sein. Ist dies nicht der Fall, dann unterläßt er es, den Sünder zu strafen. Zumal dann — denn Menschengefälligkeit wurzelt in der Selbstliebe —, wenn der Kleriker fürchtet, der Sünder könne ihm auf weltlichem Gebiet schaden. Gregor tadelt die Hirten, die dem Hochgestellten gegenüber eine sündhafte Nachsicht zeigen, aber kein Bedenken tragen, den Niedriggestellten mit Härte zu behandeln und ihm als Herrn gegenüberzutreten; die sich sogar dazu fortreißen lassen, Verbotenes zu thun, weil sie wissen, daß sie niemand zur Rechenschaft ziehen kann [2]). Nun geht unsere Schrift freilich nicht so weit, daß sie den Untergebenen ein freimütiges Wort des Tadels gegen ihre priesterlichen Vorgesetzten schlechterdings verbietet, aber sie verlangt, daß eine solche Aussprache sehr maßvoll gehalten

---

1) Cum vero ministri religionis a subditis honorem Redemptoris sui ex merito vitae non exigunt.

2) Libet, ut licenter et illicita faciant et subditorum nemo contradicat. Wie wir gesehen haben, ist für Gregor der Priester der Gemeinde gegenüber souverän. Er beherrscht die Gemeinde, die in Beziehung auf ihn keine Rechtsgewalt besitzt.

Digitized by Google

werde, damit die Demut bewahrt bleibe. Prinzipiell haben die Gemeindeglieder kein Recht, den Priester zu tadeln, sondern sind zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet; die Kleriker sollen daher auch in freimütigen Äußerungen ihrer Untergebenen einen Akt demütigen Gehorsams, ein obsequium humilitatis, erkennen. Demütiger Gehorsam bleibt die Grundgesinnung der Gemeinde ihren Hirten gegenüber, sie besteht ja aus Untergebenen, aus subditis.

Nach der Liebe der Gemeinde zu streben, hat Gregor den Hirten untersagt; nicht, daß sie selbst, sondern, daß die Wahrheit geliebt werde, soll ihre Sorge sein. Doch schränkt er das Verbot ein. Man werde, sagt er, einen Prediger schwerlich gern hören, den man nicht liebe; und so gestattet er den Wunsch, von der Gemeinde geliebt zu werden, wenn er in dem Interesse begründet ist, Hörer der Predigt zu gewinnen und sie zur Liebe Gottes und zur Liebe zur Wahrheit zu führen.

Eine der wichtigsten Aufgaben des Seelsorgers bildet der Kampf gegen die Sünden der Gemeinde. Um ihn mit Erfolg zu führen, bedarf er einer Strenge, die von Härte frei ist, und einer Milde, die der Schlaffheit fern bleibt. Strenge und Milde müssen sich vereinen. Väterlicher Ernst und mütterliche Sanftmut sollen gleichmäßig den Hirten auszeichnen (II, 6). Ebenso notwendig ist es, daß derselbe mit pädagogischer Weisheit verfahre. Er muß mitunter die Fehler seiner Pfleglinge ungerügt lassen, jedoch ihnen zu erkennen geben, daß er sie wohl gesehen hat. So werden sie vielleicht beschämt bewogen werden, sich selbst zu richten. Auch offen vorliegende Vergehungen müssen zuweilen, wenn die Umstände eine Bestrafung nicht gestatten, geduldet werden. Tritt aber eine Rüge ein, so muß sie dem Vergehen entsprechen; ist es in Unwissenheit und Schwachheit, nicht in Bosheit geschehen, so walte Milde; wer aber seine Schuld gering achtet, werde mit Schärfe getadelt, damit er ihre Schwere erkenne. Aber hier bedarf es äußerster Vorsicht. Leicht spricht ein reizbarer Seelsorger ein Wort, das ungesprochen hätte bleiben sollen. Er verletzt, erregt Zorn oder bringt durch die Rücksichtslosigkeit des Tadels zur Verzweiflung. Hat er sich aber fortreißen lassen, dann soll er Buße thun, um der göttlichen Strafe zu entgehen. Wir erwarten die Auf-

Digitized by Google

forderung, der Seelsorger solle alles daran setzen, diese verderblichen Einwirkungen seines Worts wieder aufzuheben; aber, wie es scheint, liegt es Gregor mehr am Herzen, den Hirten vor göttlicher Strafe, als die Gemeinde vor der Zerrüttung zu schützen, in welche die leidenschaftliche Unbesonnenheit des Hirten sie versetzt hat (II, 10).

Zu erfolgreicher Wirksamkeit bedarf der Seelsorger des vollen Vertrauens der Gemeinde. Die Glieder derselben dürfen keine Scheu haben, was ihr Herz beschwert und bis dahin ihr Geheimnis geblieben ist, ihm zu bekennen, im Drang der Anfechtung bei ihm ihre Zuflucht zu suchen (II, 5). Dies Vertrauen wird dem Hirten aber nur unter der Voraussetzung zuteil werden, daß er es auch in der That vermag, auf die Gewissensfragen, die ihm vorgelegt werden, kraft anhaltenden Studiums des göttlichen Worts auch sofort die rechte Antwort zu geben. „Es ist sehr schmachvoll, sagt Gregor, wenn er erst dann zu lernen sucht, wenn er eine Aufgabe lösen soll“ (II, 11).

Die Aufgabe der Seelsorge faßt sich für unsere Schrift in der Verpflichtung der Erziehung der Gemeindeglieder zusammen. Ein Organ derselben ist auch die Predigt. Und so gedenkt auch ihrer Gregor. Dem Predigtstoff hat er das dritte Buch seines Werks gewidmet, die formelle Seite der Predigt dagegen völlig ignoriert. Begreiflich, da die Predigt infolge des allgemeinen Sinkens der Kultur in Verfall geraten war. Hier begegnen wir nur wenigen Bemerkungen, welche sich auf die Zweckbestimmungen der Predigt beziehen. Gregor weist dem Seelsorger als Prediger die Aufgabe zu, Herold zu sein. Aber was ist der Inhalt seiner Botschaft? Er soll die Ankunft des Richters, der ihm in Schreckensgestalt folgt (terribiliter), vorbereiten. Wir sehen, wie das Motiv der Furcht, welches das Mittelalter beherrschte, schon von Gregor befürwortet wird, wie er den Gedanken des göttlichen Gerichts, der in den folgenden Jahrhunderten das Gemüt der Frommen so schwer belastete, in den Mittelpunkt der Predigt gestellt wissen will. Als Herold soll sich nun der Priester auf die Predigt sorgfältig vorbereiten, damit er nicht in seine Rede verderbliche Irrtümer einmische, damit nicht Ordnungslosigkeit und Maßlosigkeit

Digitized by Google

die Darstellung störe, damit nicht Geschwätzigkeit die Kraft des göttlichen Worts lähme (II, 4).

Wir kommen nun zum dritten Teil unseres Werks, der sich nach Inhalt und Umfang als der Abschnitt erweist, dem Gregor die größte Sorgfalt zugewandt hat. Er umfaßt mehr als die Hälfte des Ganzen und enthält, wenn auch nicht nach der Absicht des Verfassers, doch thatsächlich eine Ethik. Der Seelsorger soll angewiesen werden, nach der Eigenart seiner Pfleglinge seine Ermahnungen zu gestalten; und so werden ihm die mannigfaltigsten Individualitäten vergegenwärtigt, wie sie in der gesellschaftlichen Stellung, der geistigen Bildung, der sittlichen Entwickelung begründet sind. Die Belehrungen und Ermahnungen, die hier ausgesprochen werden, sind nun als Muster für zu haltende Predigten aufgestellt, denn der Prediger hat unter seinen Hörern, wenn auch nicht alle, so doch viele der hier von Gregor unterschiedenen Gruppen als gegenwärtig vorauszusetzen; er soll auf diese individuellen Gegensätze innerhalb seines Auditoriums Rücksicht nehmen, jedoch so, daß er das Interesse der Erbauung aller Zuhörer nicht aus dem Auge verliere (III. Prologus). Zugleich wollte aber Gregor in dieser Darstellung Anweisungen für die spezielle Seelsorge geben.

Obwohl es nun nicht innerhalb unserer Aufgabe liegt, dieselben eingehend zu charakterisieren, da wir nicht die Entwickelung der christlichen Ethik, sondern die Geschichte der praktischen Theologie in der alten Kirche in das Auge zu fassen haben, so sind doch die hier dargebotenen Betrachtungen Gregors so gedankenreich, anziehend und so oft zutreffend, daß wir uns nicht enthalten können, seinem Gedankengang zu folgen und auf einzelne, besonders wertvolle Ausführungen hinzuweisen.

Zuerst wird unsere Aufmerksamkeit auf die unterschiedene seelsorgerliche Behandlung gelenkt, der das männliche und der das weibliche Geschlecht zu unterstellen ist. Hier fällt nun Gregor das sehr anfechtbare, und, weil nur ein quantitativer Maßstab angelegt wird, oberflächliche Urteil, es seien Männern schwerere, Frauen leichtere sittliche Verpflichtungen aufzuerlegen. Doch werden wir diese Beurteilung begreifen, wenn wir erwägen, daß dem asketischen Bischof eine volle Würdigung weiblicher Thätigkeit in der Familie

Digitized by Google

fehlen mußte, weil er einer vollen Würdigung der Familie überhaupt entbehrte. Er wendet sich sodann zu dem Unterschied der Jugend und des Alters. Jene soll mit Ernst und Strenge zu fortschreitender Entwickelung geführt, dies mit Sanftmut und Milde gewonnen werden.

Die folgenden Abschnitte sind der seelsorgerlichen Behandlung der Armen und Reichen, der Traurigen und Fröhlichen, der Untergebenen und Vorgesetzten, der Knechte und Herren, der Weisen und geistig Schwachen gewidmet. Es folgen dann Betrachtungen über Unverschämte und Bescheidene, Übermütige und Verzagte. Gregor zeigt sich hier überall als weisen und erfahrenen Pädagogen. Freilich geht seine Klugheit mitunter bis zur äußersten Grenze des Erlaubten. So, wenn er den Rat erteilt, falls Verzagte etwas Unrechtes gethan haben, sie nicht zu tadeln, als hätten sie dasselbe schon vollbracht, sondern sie scheinbar zurückzuhalten, damit es nicht etwa geschehe (III, 8).

Eine große Reinheit sittlicher Beurteilung zeigt die sich hier unmittelbar anschließende Erörterung über Geduldige und Ungeduldige. Es ist ein schönes Wort, das Gregor ausspricht: „Tugend vor Menschen ist es daher, die Gegner zu ertragen, aber eine Tugend vor Gott, sie zu lieben, weil Gott allein das Opfer annimmt, welches vor seinen Augen die Flamme der Liebe auf dem Altar des guten Werks entzündet.“ (III, 9.) Treffende Urteile in geistvoller Fassung enthält auch die Ausführung über Wohlwollende und Neidische. „Uns gehört“, sagt Gregor, „was wir an anderen lieben, auch wenn wir es nicht nachahmen können; und alles, was von uns geliebt wird, gehört denen, die uns lieben.“ (III, 10.) Den einsichtsvollen und besonnenen Ratgeber zeigt die Ermahnung an die Einfältigen, denen die Verschmitzten gegenübergestellt werden, auch mitunter die Wahrheit zu verschweigen. Denn wie die Unwahrheit immer dem, der sie gesprochen, so habe auch die Wahrheit zuweilen den Hörern geschadet. Mit dem Gut der Einfalt soll sich die Klugheit verbinden (III, 11).

So sympathisch uns die meisten dieser Anweisungen berühren, so begegnen wir doch zuweilen, wie wir es nicht anders erwarten dürfen, unevangelischern Gedanken, die wir zurückweisen müssen.

Digitized by Google

Zu ihnen gehört die Tröstung der Kranken mit der Zusicherung, daß ihr körperliches Leiden ihre Sünden tilge. Aber im allgemeinen tritt uns in diesem dritten Buch der Pastoralregel eine reine ethische Beurteilung entgegen. Wir werden auf die Höhe evangelischer Anschauung geführt, wenn Gregor inbetreff der Wertschätzung zeitlicher Übel erklärt: „Denen, welche Plagen fürchten, muß gesagt werden, sie sollen durchaus nicht zeitliche Güter hoch achten, welche, wie sie ja sehen, auch den Bösen zuteil werden, und ebenso wenig gegenwärtige Übel gleichsam als etwas Unerträgliches fliehen, da sie ja wissen, daß auch die Guten unter ihnen oft leiden. Vielmehr müssen sie ermahnt werden, wenn sie wahrhaft von Übeln frei zu sein begehren, die ewigen Strafen zu fürchten, aber auch nicht in dieser Furcht vor Strafen zu bleiben, sondern mittelst der nährenden Kraft der Bruderliebe zur Gnade der Gottesliebe sich zu entwickeln. Denn es ist ja geschrieben: die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus (1 Joh. 4, 18), und wiederum: Ihr habt nicht einen knechtlichen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater (Röm. 8, 15). Daher derselbe Lehrer wiederum sagt: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor. 3, 17). Wenn also noch vom bösen Handeln die gefürchtete Strafe zurückhält, da erfüllt sicherlich den Geist des Fürchtenden die Freiheit des Geistes nicht. Denn, wenn er nicht die Strafe fürchten würde, würde er ohne Zweifel Schuld Bringendes thun. Und so kennt sein Geist die Gnade der Freiheit nicht, er, den die Knechtschaft der Furcht fesselt. Denn das Gute muß um seiner selbst willen geliebt werden und soll nicht geschehen, weil Strafen dazu treiben. Denn, wer das Gute deshalb thut, weil er die Übel der Strafen fürchtet, wünscht, es möchte nicht da sein, was er fürchtet, damit er furchtlos das Verbotene begehen könne. Daher ist es völlig offenbar, daß vor Gott die Unschuld verloren wird, vor dessen Augen mit dem Begehren gesündigt wird."

Wir sehen, Gregor fordert, daß je nach dem Unterschied der sittlichen Entwickelung verschiedene Motive zur Anwendung kommen; auf der niederen Stufe darf das Motiv der Furcht vor den ewigen

Digitized by Google

Strafen wirksam werden, daher ist, wie wir sahen, der Prediger der Herold des Gerichts; auf der höheren Stufe bedarf es solcher Motive nicht, denn das Gute wird um seiner selbst willen geliebt (III, 13).

Eine Fülle zutreffender, feiner psychologisch-ethischer Betrachtungen enthält der folgende Abschnitt (III, 14). Sehr wahr werden hier die Gefahren großer Schweigsamkeit geschildert. „Oft", sagt Gregor, „dulden die, welche die Zunge zu maßlos zügeln, im Herzen ein beschwerenderes Vielreden, denn die Gedanken gewinnen in der Seele eine desto größere Glut, je mehr sie das gewaltsame Gefängnis eines unbedingten Schweigens in engem Raum fesselt." — Meistens erfahren zu Schweigsame, wenn sie etwas Ungerechtes dulden, einen desto heftigeren Schmerz, je weniger sie von dem, was sie leiden, reden. Wenn ihre Zunge ruhig von ihren Beschwerden spräche, würde der Schmerz aus ihrem Bewußtsein weichen. — Man muß also die Zunge besonnen zügeln, nicht unlösbar fesseln [1]). — Das also ist ein unnützes Wort, was einer inneren Notwendigkeit oder eines berechtigten Interesses entbehrt [2]). Und auch dies stellt Gregor zur Erwägung, daß man mehr das verborgene Urteil Gottes über unsere Gedanken als den Tadel des Nächsten über unsere Reden fürchten solle.

Geistreiche Bemerkungen, in denen sich Gregors Neigung und Begabung zu sententiöser Darstellung bekundet, finden sich auch im 16. Abschnitt. Hier charakterisiert er die Ungeduldigen und Jähzornigen und sucht den Unterschied zwischen ihnen zu erkennen. Jene, sagt er, ertragen nicht, was andere ihnen zufügen, diese verursachen selbst, was man tragen muß. Geistvoll wird die Frage beantwortet, weshalb Titus aufgefordert wird, mit ganzem Ernst zu strafen (Tit. 2, 15), Timotheus dagegen, mit aller Geduld (2 Tim. 4, 2) zu ermahnen. Titus, lautet die Antwort, sei milderen, Timotheus etwas leidenschaftlicheren Geistes gewesen, daher

1) Wir hören hier, wie Gregors Urteil über die Trappisten ausfallen würde.

2) Otiosum quippe verbum est, quod aut ratione justae necessitatis aut intentione piae utilitatis caret.

Digitized by Google

gewähre Paulus jenem, was ihm fehle, und nehme diesem, was er zu viel habe. Im Zusammenhange mit diesen Ausführungen wendet sich Gregor auch gegen den Fanatismus, der den Stachel eigenen Zorns für Eifer im Interesse der Gerechtigkeit hält. „Und, wenn ein Laster für eine Tugend angesehen wird, häuft man ohne Furcht Schuld auf Schuld."

Die Weisheit des erfahrenen Erziehers tritt auch im 17. Kapitel, das die Behandlung der Demütigen und Stolzen zum Gegenstand hat, zutage. „Es ist auch zu erwägen", hören wir hier, „daß man meistens mit größerem Nutzen die Stolzen tadelt, wenn man mit dem Tadel das Linderungsmittel des Lobes verbindet. Man muß einiges Gute erwähnen, was sie besitzen, oder was sie doch besitzen könnten, wenn es ihnen auch nicht eigen ist; dann erst soll man das Böse abschneiden, was uns mißfällt. — Sehr häufig können wir auch Hochmütige leichter zum Guten überreden, wenn wir erklären, ihr sittlicher Fortschritt werde mehr uns als ihnen vorteilhaft sein; wenn wir sie bitten, mehr in unserm als in ihrem Interesse sich ihre Besserung zur Aufgabe zu stellen."

Von Mäßigkeit und Unmäßigkeit im Genuß der Speisen, von der Verteilung des eigenen und vom Raub fremden Guts handeln die folgenden Abschnitte. Hier findet sich eine bemerkenswerte Beurteilung des Almosens als sühnender Leistung. Gregor wie die alte Kirche überhaupt — schon Cyprian vertritt diesen Gedanken — ist davon überzeugt, daß das Almosen sühnende Kraft besitzt. Doch treibt ihn sein sittlicher Geist, vor der Wertschätzung des äußeren Werks zu warnen. Wer barmherzig seinen Besitz verschenkt, soll sorgfältig darauf bedacht sein, nicht neue Sünden zu begehen, während er frühere durch Almosen sühnt; er soll nicht glauben, Gottes Gerechtigkeit sei käuflich; nicht meinen, er könne ungestraft sündigen, wenn er nur Sorge trage, für seine Sünde Geld zu bezahlen. Vielmehr, wie Gregor im nächsten Kapitel (III, 21) sich ausspricht, einen sühnenden Preis zahlen, heißt nur, die uns zuvorkommende Gnade mit einem guten Werk erwidern. Solcher Mahnung hätte es nun sicherlich nicht bedurft, wenn in der Christenheit dieser Zeit nicht die Neigung zum opus operatum vorhanden gewesen wäre. Auf die heroische Selbstverleugnung, die sich in der alles opfernden

Digitized by Google

Freigebigkeit und Barmherzigkeit bezeugt, durch welche die Kirche in der Zeit Gregors ausgezeichnet war, sehen wir hier dunkle Schatten fallen. Und diese Schatten vertiefen sich, wenn wir ein Recht haben, die Ermahnungen des folgenden Abschnitts [1]) als durch besondere thatsächliche Verhältnisse bedingt zu betrachten. Denn hier redet Gregor auch von solchen, die Fremdes an sich reißen, um damit Barmherzigkeit zu üben; die sündigen, um barmherzig sein zu können. Aber auch einer anderen Verirrung tritt unsere Schrift hier entgegen. Es wird Gott, d. h. der Kirche, zugewandt, was den Armen gespendet werden sollte. Mit scharfen Worten geißelt Gregor diese Entartung des religiösen Bewußtseins. Überhaupt tritt er in seiner besonnenen Art einer maßlosen Barmherzigkeitsübung entgegen. Die Christen sollen lernen, in vernünftiger Weise das Ihre zu besitzen. Das Recht des Besitzes soll bewahrt werden. Unser Kapitel ist aber noch in einer andern Beziehung interessant. Es entwickelt eine kommunistische Theorie, wie sie sich auch sonst bei den Schriftstellern der alten Kirche findet. Die Erde, heißt es hier, gehöre allen Menschen, und es sei ein Unrecht, das gemeinsame Geschenk Gottes als einen Privatbesitz in Anspruch zu nehmen. Wenn man daher den Bedürftigen das Notwendige reiche, gebe man ihnen nur wieder, was ihnen gehöre, schenke ihnen aber nicht das eigene; man erfülle damit vielmehr eine Pflicht der Gerechtigkeit, als daß man ein Werk der Barmherzigkeit erfülle [2]).

Einer Charakteristik der folgenden Abschnitte enthalten wir uns; in ihren Ausführungen findet sich nichts, was in höherem Maße

1) Sein Thema lautet: Wie die zu ermahnen sind, die Fremdes nicht begehren, sondern das Eigene bewahren, und die, welche das Eigene austeilen, Fremdes jedoch an sich reißen.

2) Vgl. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 2. Aufl. 1882. S. 288 ff. Es erscheint uns sehr wahrscheinlich, daß die kommunistischen Neigungen der Schriftsteller der alten Kirche wie die Behauptung von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen unter dem Einfluß der stoischen Philosophie entstanden sind. Vgl. Senekas Briefe. (44, 4. Ausgabe von Haase III, 90: Plato ait, neminem regem non ex servis esse oriundum, neminem non servum ex regibus).

Digitized by Google

fesseln könnte. Wir beschränken uns darauf, die erörterten Themata zu bezeichnen. Ihren Gegenstand bilden die Zwieträchtigen und Friedfertigen, die Streitsüchtigen und Friedensvermittler. Unsere Schrift handelt von denen, welchen das rechte Verständnis der heiligen Lehre fehlt, und von denen, welche dasselbe besitzen, aber der Demut entbehren; sie wendet sich an die, welche das Predigtamt in zu großer Demut ablehnen, und an die, welche in einer sich überstürzenden Eile sich desselben bemächtigen. Sie redet von denen, welchen alles, und von denen, welchen nichts nach Wunsch ausschlägt. Dagegen fesselt uns das 27. Kapitel, das den Gegensatz von Verheirateten und Ehelosen in das Auge faßt, und das 28ste, in dem die im vorhergehenden Abschnitt ausgesprochenen Gedanken fortgesetzt werden. Hier offenbart sich deutlich der mönchische Geist Gregors. Er geht von 1 Kor. 7 aus, hält aber die hier gezeichnete Linie nicht fest. Die mancherlei Einschränkungen, welchen der Apostel die Empfehlung der Ehelosigkeit unterwirft, die Beziehung auf die ἐνεστῶσα ἀνάγκη, die Bescheidenheit, mit der Paulus hier nicht eine allgemein bindende Vorschrift geben will, sondern nur seine persönliche γνώμη mitteilen, die in keinem höheren Maße als die γνῶμαι anderer Christen auf göttliche Erleuchtung sich gründe, diese Cautelen werden nicht ausreichend gewürdigt.

Das geschlechtliche Leben in der Ehe, sagt Gregor, hat die Erzeugung von Kindern zum Zweck; wird es darüber hinaus ausgedehnt, so werden die ehelichen Rechte überschritten, die eheliche Verbindung wird durch Wollust befleckt. Wenn nun Paulus das geschlechtliche Leben in der Ehe schlechthin gestattet, so hat er nicht Gesunde, Feststehende, sondern Schwache, im Fallen Begriffene, im Auge, die ohne diese Erlaubnis zu Boden stürzen würden. Paulus übt hier Nachsicht; es liegt eine Schuld, aber eine leichte Schuld vor, weil nicht unerlaubt ist, was geschieht, sondern, weil das Erlaubte nicht in Mäßigung geschieht. Bei aller Wertschätzung indessen, die der Ehe gebührt, in welcher sich das geschlechtliche Leben nur auf die Kindererzeugung bezieht, höher steht doch die Ehelosigkeit. Zwischen Ehelosen, vorausgesetzt, daß sie nach Gottes Willen wandeln, und Ehelichen besteht ein Unterschied wie zwischen einer

Digitized by Google

höheren und einer niederen Ordnung. Jene werden im Hause des Vaters, in der ewigen Wohnung, vorgezogen werden, sie sind die 144000, die das Lied singen, das außer ihnen niemand singen kann, d. h. die vor allen Gläubigen sich der Unversehrtheit ihres Leibes freuen dürfen. Die übrigen Auserwählten können dies Lied nur hören, aber nicht in dasselbe einstimmen (Apok. 14, 3. 4).

Interessant ist auch das 29. Kapitel. Es vergegenwärtigt den Unterschied von Gedankensünden und Thatsünden. Die Entwickelung der Sünde, sagt Gregor, vollzieht sich in drei Stadien; in der suggestio, der Versuchung, die vom Satan ausgeht, in der delectatio, die das Fleisch hervorruft, im consensus endlich, der eine Thätigkeit des Geistes ist. In der suggestio nehmen wir den Gegenstand, an den sich die Sünde knüpft, wahr, in der delectatio werden wir von ihr besiegt, durch den consensus gefesselt. Auf welchem Wege, fragt jetzt Gregor, wird nun die Sünde gesühnt? Die Antwort ist in unserm und in dem folgenden Abschnitt enthalten. Reue und Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sühnen. Durch Thränen und Reue wird die Vergebung erlangt. Sie bilden die Genugthuung, die satisfactio, die Gott geleistet werden muß. Aber allerdings muß noch ein anderes hinzutreten. Sind wir gefallen, weil wir uns zu Unerlaubtem fortreißen ließen, so müssen wir uns erheben, indem wir uns auch des Erlaubten enthalten [1]).

Wir verzichten darauf, die letzten zehn Kapitel des dritten Buchs zu charakterisieren, da sie, wie sehr sie auch die seelsorgerliche Weisheit Gregors bezeugen, doch dem Bilde der sittlichen Gesamtanschauung

1) Daraus, daß Gregor am Schluß dieses Abschnitts von der Taufe sagt, sie sei das Sakrament, quod peccata principaliter extinguit, schließt Kranzfelder (Bibliothek d. K.-V. Gregor, Bd. I, S. 508), Gregor kenne also ein Sakrament, das in zweiter Linie die Sünden tilge. Thatsächlich unterscheidet er aber hier nur die Taufe, die prinzipiell die Sündentilgung vermittelt, von den einzelnen sittlichen Akten der Reue, an welche die Sündenvergebung geknüpft ist. Irgendeiner vor dem Priester sich vollziehenden Handlung wird hier schlechterdings nicht Erwähnung gethan. Deshalb ist es irreführend, wenn Kranzfelder confitendo mit „durch die Beicht“ übersetzt, da es sich hier ausschließlich um ein unmittelbares Verhalten des Reuigen zu Gott handelt.

Digitized by Google

Gregors keine neuen Züge hinzufügen. Auch das vierte Buch unseres Werks übergehen wir, weil es, wie wir früher bemerkten, nur ein kurzes Schlußwort bildet. Doch teilen wir die letzten Zeilen desselben mit, in denen sich die Sinnesart Gregors deutlich spiegelt. Sie wenden sich an den Erzbischof Johannes von Ravenna, dem das ganze Werk gewidmet ist. Siehe, schreibt Gregor, trefflicher Mann, durch die Nötigung, die dein Tadel gegen mein Verhalten mir auferlegt [1]), veranlaßt, habe ich, indem ich darauf bedacht war, zu zeigen, wie ein Hirt sein solle, eine ideale Persönlichkeit gezeichnet, obwohl selbst ein böser Zeichner; andere führe ich zum Gestade der Vollendung, während ich selbst noch auf den Fluten der Sünde schwimme. Aber im Schiffbruch dieses Lebens bitte ich dich, halte mich aufrecht mit dem Brett deines Gebets, damit, während eigene Last mich in die Tiefe zieht, die Hand deines Verdienstes mich erhebe."

So schließt Gregors Werk gleichsam mit dem Seufzer eines Verzagten. Der unendliche Abstand zwischen Sollen und Sein legt sich niederdrückend auf seine Seele. Sehnsüchtig blickt er nach Hilfe aus und findet sie im verdienstlichen Thun des Bruders. Höchstes Streben ohne Frieden —, das war das ethische Erbteil, welches die abscheidende alte Kirche der Christenheit des beginnenden Mittelalters überlieferte.

---

1) Dies bezieht sich auf den Anfang des ganzen Werkes: Pastoralis curae me pondera fugere delitescendo voluisse, benigna, frater carissime, atque humili intentione reprehendis. Es wird uns so oft berichtet, daß hervorragende Priester und Bischöfe sich der priesterlichen Weihe durch die Flucht entzogen, um sich ihr schließlich doch zu unterwerfen, daß der Gedanke nahe gelegt wird, die Flucht sei von vornherein nicht ernst gemeint gewesen.

Digitized by Google

2.

Exegetische und historisch-kritische Bemerkungen

zum Gespräch Jesu mit Nikodemus.

Joh. 3, 1—21.

Von

D. Joh. Mart. Usteri, ord. Prof. d. Th. in Erlangen.

1. Das Problem, welches das Gespräch der Forschung stellt.

Das Nikodemusgespräch qualifiziert sich schon dadurch als Typus einer johanneischen Christusrede mit all den Eigentümlichkeiten, welche dieses Rede-Genus charakterisieren, daß man nicht klar sieht, wo das Gespräch aufhört und in christologische Betrachtungen übergeht, die dem Evangelisten zuzuschreiben wären. Selbst Christusworte, die noch deutlich dem Gespräche angehören, könnten mehrfach zu einer Unterscheidung von Text und weiterer dogmatischer Ausführung einladen; nachher scheint da und dort Gemeindebekenntnis, gereifteres Glaubensbewußtsein eines Jüngers zum Ausdruck zu kommen, oder man ist unschlüssig, ob man es nicht mit einem späteren Ausspruch Jesu zu thun hat, der, in treuer Erinnerung aufbewahrt, vom Evangelisten diesem von ihm komponierten Gedankenzusammenhang einverleibt wurde.

Der historische Anlaß des Gesprächs erhellt in befriedigender Weise aus der Anknüpfung an 2, 23—25 [1]). Nikodemus, der als Repräsentant der dort charakterisierten Spezies von Halbgläubigen eingeführt wird, nicht etwa als Ausnahme (Ewald), ist hiernach keineswegs, wie Luthard ihn auffaßt, Typus eines besseren

1) Wie unnatürlich ist bei Wendt (Lehre Jesu I, S. 261) die Trennung des Zusammengehörigen, indem das Gespräch der Quelle, 2, 23—25 aber dem Evangelisten zugeschrieben wird, was dann zur Folge hat, daß auch 3, 2b οὐδεὶς γάρ κτλ. aus der Quelle ausgeschieden werden muß!

Digitized by Google

Wunderglaubens, der die Möglichkeit des rechten Glaubens sei, wenn er über sich selbst hinauszukommen suche. Nikodemus steht zunächst nicht höher als die 2, 23 Charakterisierten, er muß mit seinem Wunderglauben vorerst Schiffbruch leiden, dieser bietet Jesu keinen Anknüpfungspunkt, der Herr muß einen solchen anderswo suchen. Darum wird der Schriftgelehrte trotz seines Bekenntnisses, das er Jesu entgegenbringt, zuerst völlig zum nichtswissenden Schüler gemacht. Diese Pädagogik des Herrn ist durchaus weise und göttlich und kann der Geschichtlichkeit nur zur Empfehlung dienen. Auch der Mangel eines Ausgangs des Gesprächs darf nicht irre machen. Er kann darin seinen Grund haben, daß es eben wirklich für einmal bei Nikodemus noch zu keiner Entscheidung kam, daß die wuchtigen Gottesgedanken erst Zeit haben mußten, in ihm zu reifen. Oder er erklärt sich aus dem schriftstellerischen Zweck des Erzählers. Dieser war offenbar die Darstellung der wahren Selbstoffenbarung Jesu vor Nikodemus; seine Person soll als das große götliche *σημεῖον* erscheinen, das Heil bringe (vgl. bes. 3, 14). So erschiene dann auch der Übergang in eine christologische Betrachtung des Evangelisten an sich ganz begreiflich und passend [1]).

Daß dieser Lehrzweck offenbar im Vordergrund steht, berechtigt noch zu keinem Zweifel an der Historicität. Der destruktiven Kritik gilt freilich die lehrdichterische Komposition des Ganzen als ausgemacht. Nikodemus sei irgendwie eine typische Person: das bloß wundergläubige, in Wahrheit ungläubige Judentum, wie in Kap. 4 die Samariterin das empfänglichere Heidentum. Das Material, mit dem der Evangelist gearbeitet, seien synoptische Vorbilder, besonders der nach dem größten Gebot oder nach dem Weg zum ewigen Leben fragende Schriftgelehrte und Gesetzeslehrer Mark. 12, 28. Luk. 10, 25 (Pfleiderer, Urchristentum, S. 704 ff.), oder auch der reiche Jüngling (Volkmar, Ursprung der Evv.,

1) Daß der Evangelist die damalige Zuhörerschaft einigermaßen außeracht läßt, um den Herrn die Gemeinde lehren zu lassen, muß ja doch wohl in noch viel höherem Maße bei der Rede Joh. 6 angenommen werden, und doch läßt er dort das Gespräch nicht ausgehen.

Digitized by Google

S. 99 ff.; Thoma, Die Genesis des Johannesev., S. 429 f.) [1]). Das geistige Material sei die paulinische Anschauung vom Christentum als der nur dem Geist von oben sich erschließenden Geistesreligion 1 Kor. 2 (Pfleiderer), wenn nicht gar die Gestalt des Paulus selbst als des reichen Pharisäers, der um Christi willen arm wurde (Thoma). Ehe indessen an eine solche Lehrdichtung im Ernst gedacht werden darf, ist der Versuch mit der historischen Auslegung des seiner Grundlage nach wenigstens als historisch vorauszusetzenden Gespräches zu machen. Es muß gegen die Annahme einer tendenziösen Erdichtung Mißtrauen einflößen, daß die Kritiker sehr weit auseinander gehen in ihren Behauptungen darüber, wovon jene Personen, Nikodemus wie die Samariterin, Typen sein sollen. Und überhaupt nimmt man es mit der Behauptung der Erdichtung viel zu leicht und macht sich nicht genügend klar, wie wenig eine solche Supposition mit der ernsten Aufgabe eines an den heiligsten historischen Gegenstand sich wagenden, durch den Geist der Wahrheit hierfür ausgerüsteten Schriftstellers sich in Einklang bringen läßt. Besser noch jedes Zugeständnis von erläuternden Ausführungen und von großer Freiheit in der Reproduktion der mitgeteilten Reden Jesu, besser sogar eine den Eindruck von Künstlichkeit zurücklassende Unterscheidung von historischem Kern und subjektiver Bearbeitung als die Zurückführung auf absolute Erfindung! So handelt es sich denn bei den johanneischen Reden hauptsächlich um sorgfältige Beachtung der mitgeteilten historischen Veranlassungen und Situationen, denen ohne überwältigende Gründe der Überlieferungs- oder Erinnerungscharakter nicht abzusprechen ist, und von hier aus ist dann auch die Rede auf ihre

---

1) Beim Begräbnis Jesu habe dann Nikodemus gethan, was der reiche Jüngling nicht über sich gebracht, nämlich seinen Reichtum für den Herrn aufgeopfert. Nur schade, daß der Schüler Gamaliels, „der Proselyt und Mitschüler des Paulus" (Thoma, S. 707), welcher für das Begräbnis seines Meisters zweimal 40 Pfund Wohlgerüche zur Verbrennung spendete, nicht Nakdimon, sondern Onkelos hieß! Der reiche Nakdimon, von dem in der That der Talmud redet, der auch Bunai und ein Schüler Jesu genannt wird, soll die Zerstörung Jerusalems überlebt haben, was auf den V. 4 als γέρων bezeichneten Nikodemus nicht eben paßt (vgl. Meyer-Weiß z. d. St.).

Digitized by Google

geschichtliche Denkbarkeit zu prüfen, inwieweit sie einen individuellen, durch Originalität ihre Unerfindbarkeit selbst bekundenden und in die Situation passenden Charakter an sich habe [1]).

Hiermit stelle ich mich völlig in Gegensatz zu Wendt, der diese Angaben willkürlich dem Evangelisten zuschreibt (vgl. z. B. S. 273 mit Bezug auf 10, 22 und S. 285) und damit jeden historischen Anhaltspunkt verliert. Denn wie will Wendt die Authentie seiner „Redequelle" beweisen, wenn er alle Zuverlässigkeit der Berichterstattung des Evangelisten, der doch vor ihm mit der angeblichen Quelle operierte, und dem er jedenfalls hinsichtlich der Treue der Wiedergabe vertrauen muß, preisgiebt?

Wendts Urteil wird freilich begreiflich, wenn man sieht, wie er bei Kap. 6 den Evangelisten für so schlecht orientiert hält und ihn mit der Angabe 6, 59 einen solchen Fehlgriff begehen läßt, daß er jene Rede trotz der offenbaren Bezugnahme auf das Speisungswunder und trotz des möglichen Zusammenhangs mit der synoptischen Zeichenforderung (nach der Speisung der Viertausend Mark. 8, 11 ff.) irrtümlicherweise von Jerusalem, wohin sie mit derjenigen in Kap. 5 gehöre, nach Galiläa verlegt glaubt. Alle Gründe gegen den zwar auch von Weiß bestrittenen Zusammenhang mit der Speisungsgeschichte sind schwach. Wendt erneuert S. 227 einen schon von Alex. Schweizer geltend gemachten Grund, doch ist 10, 24 ff. der beste Kommentar zu 6, 30. Die allerdings etwas auffallenden *Ἰουδαῖοι*, die doch immerhin V. 42 so ganz wie Galiläer reden, können keine Gegeninstanz gegen den galiläischen Schauplatz bilden. — Oder ist etwa in den Situationsangaben System, daß man darum mißtrauisch werden müßte?

---

1) Die von Wendt S. 342 behauptete Möglichkeit, mit annähernder Sicherheit die Bestandteile der Quelle aus dem Evangelium wieder auszuscheiden, ist doch sehr problematisch, wenn man sieht, wie nach einigen aus vorausgesetzten (!) Quellenstücken gewonnenen Kriterien und nach sonstigen aus dem synoptischen Christusbild geschöpften Einsichten nicht bloß größere zusammenhängende Erzählungs- und Gesprächsgruppen, sondern auch mitten in angeblichen Quellenstücken stehende Notizen und einzelne Worte als dem späteren Evangelisten zugehörig aus der Quelle ausgeschieden werden.

Digitized by Google

Ist es System, daß 5, 1 — entgegen der sonstigen Gewohnheit des Evangelisten! — ein ungenanntes Fest erscheint? Bei dem aus Erinnerung oder Überlieferung Erzählenden ist es begreiflich, wenn er das Fest, dessen Name ihm entschwunden oder nicht zur Kenntnis gekommen, ungenannt läßt. Von einem Dichter, der freie Hand hätte, einen Namen zu erfinden, würde man doch ein gleichförmiges Verfahren erwarten. Auffallend ist ferner 7, 37 das Zusammentreffen mit den Festgebräuchen und fein die Bemerkung Franke's (Stud. u. Krit. 1884, S. 142): „Warum bleibt 7, 37 der so leicht zu gewinnende Anlaß unerwähnt" (während doch das Gespräch vom lebendigen Wasser Kap. 4 an die Brunnenscene angeknüpft werde)? Man sollte doch meinen, ein Erdichter hätte auch Kap. 7 das Herrnwort dramatisch illustriert, wie er es dort gethan. Wenn die Verhandlungen 7, 15—24 wirklich in diesen Zusammenhang gehören, was allerdings Wendt nach manchen Vorgängern nicht ohne Grund bezweifelt (S. 228 ff.), wie trefflich passen sie zum Fest der שִׂמְחַת הַתּוֹרָה, an dem nach Deut. 31, 10—13 alle sieben Jahre das Gesetz vorgelesen werden sollte! Und doch wird auch dies nicht, wie von einem gewandten Dichter zu erwarten wäre, geflissentlich hervorgehoben. — Zu 10, 22 f. bemerkt Thoma (S. 571): Um die Wichtigkeit dieser Scene zu bezeichnen, wird sie auf ein Fest verlegt, das letzte, das zur Verfügung steht, das später so herrlich gefeierte Fest der Tempelweihe. Stand etwa dem historischen Jesus selbst noch ein anderes zur Verfügung nach dem geschichtlichen Rahmen des Evangeliums?

Richtigere Wege zeigte m. E. früher Weizsäcker, indem er mit feinem Sinn den Spuren des Historischen nachging. So hat er z. B. die historische Bedeutung der Krisis Joh. 6 vortrefflich dargestellt, und es folgten ihm hierin Weiß und Beyschlag (vgl. Ev. Untersuchungen, S. 442 ff., und die betreffenden Partieen in dem Leben Jesu von Weiß und Beyschlag). Warum läßt sich in der Darstellung des historischen oder unhistorischen Charakters der evangelischen Erzählungen in Weizsäckers neuestem Werke (Das apost. Zeitalter, S. 407 ff.) eine *geschichtliche* Bedeutung der Brotvermehrung gar nicht mehr erkennen? Warum ist nun nur noch die Rede von „wesentlich freier Bildung auf einer gewissen sach-

Digitized by Google

lichen Grundlage des Glaubens", von „einer von selbst aus einem gewissen Glauben erwachsenden Parabelerzählung"? Und doch müsse die Brotvermehrung erzählt worden sein, als noch eine Menge galiläischer Zeugen lebten. Gleichwohl höre alles Vorstellen des Vorgangs, wie es bei den Heilungen noch offen stehe, hier auf, man könne auch nicht mehr vermuten, was etwa von wirklicher Erinnerung, von wirklicher Begebenheit zugrunde liege; man sehe nur, was der Glaube an Jesus, welcher diese Erzählungen geschaffen, damit ausdrücken wollte. Das Aufkommen solcher Geschichten lasse sich nur erklären dadurch, daß überhaupt der Meister ein Gegenstand der Lehre geworden, und daß diese Lehrart nicht auf Geschichte, sondern auf die symbolische Darstellung seines Wesens angelegt sei. So Weizsäcker jetzt. Früher urteilte er, es schließe sich diese Geschichte von der Speisung in gewissem Sinne an die wunderbaren Heilungen Jesu an und behaupte jedenfalls den engeren Charakter der evangelischen Wundererzählungen, die, soweit sie älter seien, ein bloßes Größenwunder nicht kennen. Wenn die Erzählung von der Speisung ohne weiteren Zusammenhang wäre, so könnte man sich damit begnügen, in derselben eine Abspiegelung der Vorstellung vom Wohlthun Jesu überhaupt und der Segensmacht seines Wortes zu erkennen. Aber weiter führe der historische Pragmatismus, in welchem die Erzählung erscheine, namentlich nach Joh. 6 (vgl. bes. V. 15 ff.), und der die Speisung als epochemachende Begebenheit in der Geschichte Jesu darstelle. Daraus dürfe mit Sicherheit geschlossen werden, daß hier in der That nicht bloß die sagenhafte Einkleidung einer Meinung des Glaubens an Jesus vorliege, sondern die Überkleidung einer wirklichen Begebenheit, welche den stärksten Eindruck auf die Teilnehmer überhaupt hervorgebracht habe. Warum aber eine „Überkleidung"? Genau besehen hängt der ganze, von Weizsäcker so schön erkannte historische Pragmatismus an dem Wunder als solchem, das Weizsäcker schon damals nicht buchstäblich annehmen konnte. Er wollte es dahingestellt sein lassen, wie Jesus die Lehre Matth. 6, 33 dem Volke im Leben veranschaulicht habe, ob es nur die durch ihn hervorgerufene heilige Erhebung der Gemüter war, welche auch mit Geringem satt werden ließ, oder in welcher anderen Art sich das

Digitized by Google

Gefühl des Wunderbaren der Teilnehmer bemächtigte: auf jeden Fall sei es ein Wunder des Glaubens gewesen, ein Geisteswunder, groß genug, um diese Menge zu den höchsten Erwartungen zu entflammen. Immerhin mußte doch die Menge dafür empfänglich sein, dann ist aber höchst seltsam, daß sie gleich nachher in ihrem Denken, Begehren und Hoffen so sinnlich erscheint, und daß ihr der harte Vorwurf V. 26 muß ins Gesicht geschleudeet werden. Wo ist da die sympathetische Stimmung? Sollte Weizsäcker dieser Widerspruch zum Bewußtsein gekommen sein und die Wunderscheu ihn weiter nach Links getrieben haben? Oder welches ist sonst der Schlüssel zum Verständnis seiner jetzigen Betrachtungsweise? Vgl. die treffende Gegenbemerkung Stiers (Reden d. H. Jesu nach Joh. S. 253, Anm. 2) gegen das „Stimmungswunder" Lange's.

2. Die Neugeburt.

Der aus Kap. 2 zu entnehmenden Situation entspricht genau die Anrede des Nikodemus, welche voraussetzt, daß Jesu Wirken an jenem Passafest den Eindruck von einem gottgesendeten Propheten hervorgerufen, wie auch die in der Antwort Jesu voranstehende und sofort praktisch gewendete Berührung der Frage wegen des Gottesreiches. Auf dieses, und zwar im eschatologischen Sinn, wie er auch V. 3 und 5 durchschimmert, muß sich auch jene Erstlingsverkündigung bezogen haben, und zwar wohl noch ganz vorbereitend im Anschluß an die Predigt des Täufers und in Ähnlichkeit mit derselben. Ebenso historisch begreiflich ist sowohl die von Nikodemus ausgesprochene Begründung der gewonnenen Erkenntnis: *οὐδεὶς γὰρ δύναται κτλ.* V. 2, als auch das Nichteingehen Jesu auf dieses Kompliment, denn es spricht sich in jener der Wahrheitssinn doch nur doktrinär-axiomatisch aus, weshalb Jesus hieran keinen Anknüpfungspunkt für eine tiefere Bearbeitung des Schriftgelehrten findet. Das Abrupte der Antwort Jesu darf deshalb nicht auffallen; er konnte nichts Weislicheres thun als einen für seinen Zweck unfruchtbaren Gedankengang sofort abschneiden. Er konzentriert vielmehr die ganze Aufmerksamkeit des Nikodemus auf die unerläßliche, ethisch-persönliche Bedingung für den Eingang

Digitized by Google

ins Gottesreich, und als solche bezeichnet er ein γεννηθῆναι ἄνωθεν.

Die Erdichtungshypothese, wonach der Evangelist mit Material operierte, das ihm eine ältere Überlieferung dargeboten, dasselbe frei umbildend, betrachtet als Grundlage ein überliefertes Herrnwort: ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. In dieser Form ist uns nämlich ein solches bei Justin (Apol. 1, 61) und in den Pseudoklementinen erhalten. Wegen des abweichenden Wortlautes soll dasselbe nicht freies Citat unserer Stelle, sondern ein selbständig überliefertes, vielleicht dem Hebräerevangelium entnommenes Herrnwort sein, darauf dann auch das ἀναγεννηθῆναι in 1 Petr. zurückgehe. Dieses Wort habe nun auch unser Evangelist benutzt für seine Gesprächskomposition und es dahin umgebildet, resp. supernaturalisiert, daß er aus der Neugeburt eine Geburt „von oben herab", eine Geburt „aus Wasser und Geist" gemacht.

Betrachtet man indessen, wie man doch soll, unsern Text zunächst an und für sich und in seinem eigenen Zusammenhang, ehe man sich auf dergleichen Kombinationen einläßt, so erscheint es fürs erste sehr zweifelhaft, ob die Deutung des ἄνωθεν durch „von oben herab" sich vorwiegend empfiehlt. Sprachlich zwar ist dieselbe durch den johanneischen Sprachgebrauch scheinbar begünstigt, da sie V. 31, ebenso 19, 11. 23 gesichert ist. Und 1, 13 ist die Wiedergeburt nicht unter dem Gesichtspunkt einer Neugeburt, sondern unter demjenigen einer Geburt aus Gott dargestellt, ebenso in 1 Joh. oft. Freilich kann das nur dreimalige Vorkommen des ἄνωθεν im vierten Evangelium, allemal allerdings im lokalen Sinn, für einen „johanneischen Sprachgebrauch" kaum entscheidend sein. Weiß entkräftet übrigens das davon hergenommene Argument dadurch, daß er darauf aufmerksam macht, wie hier die johanneische Lehrsprache, für welche er jenen metaphysischen Sinn des ἄνωθεν nicht in Abrede stellen will, keineswegs maßgebend sein könne, wenn man es mit einem original überlieferten Herrnwort zu thun habe; auch in der Erläuterung des Spruchs V. 5 klinge die johanneische Lehrsprache nicht an [1]), und das führe eben auf getreue historische

1) Darüber unten ein Mehreres.

Digitized by Google

Überlieferung oder Erinnerung. Es würde dies freilich — das giebt auch Weiß zu — nicht ausschließen, daß der Evangelist in der Wiedergabe des Wortes wegen der ihm geläufigen Idee einer Geburt aus Gott oder von oben herab das doppelsinnige Wort *ἄνωθεν* gewählt, während der Spruch in der Ursprache von einem Neugeborenwerden geredet [1]). Diese Möglichkeit läßt sich in der That nicht in Abrede stellen. Neben dem johanneischen Sprachgebrauch können auch noch andere neutestamentliche Stellen wie Jak. 1, 17; 3, 15. 17 und eine Reihe von Stellen bei den LXX als der lokalen Bedeutung sogar in dem speziellen Sinn von *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* günstig angeführt werden. Für diese entschieden sich die alten griechischen Kirchenlehrer, sie nahm auch Ulfilas auf, sie finden wir bei Erasmus (unter Widerspruch Calvins), bei Bengel, bei Lücke, Schweizer, Lange, Meyer, bei Baur und Hilgenfeld (im Sinn des metaphysischen Dualismus), neuestens bei Franke, aber auch in der Züricher Bibelübersetzung (seit Leo Judae [vgl. Zwingli] bis zur neuesten Revision) und in der Übersetzung der Berlenburger Bibel.

Sprachlich ebenso gerechtfertigt ist die temporale Fassung. Bei Klassikern und im Neuen Testament heißt *ἄνωθεν* „von vorn" = *ἐξ ἀρχῆς*, vgl. Luk. 1, 3. Akt. 26, 5. Sap. 19, 6. Gal. 4, 9. Allerdings bezeichnet es nicht die Wiederholung (iterum), sondern einen neuen Anfang; „wiederum von vorn an" heißt Gal. 4, 9 und Sap. 19, 6 vielmehr *πάλιν ἄνωθεν*. Es soll also hier, wenn *ἄνωθεν* temporal zu fassen ist, der neue Anfang im Gegensatz zu dem durch die leibliche Geburt gemachten betont werden. Konsultiert man den Zusammenhang, so ist er, wie Weiß, Beyschlag [2]), die Lexikographen Grimm und Cremer und viele andere übereinstimmend erkennen, dieser Bedeutung günstiger als der lokalen, und zwar, wie schon Calvin hervorhob, um des Mißverständnisses des Nikodemus V. 4 willen, es müßte sich

1) Im Aramäischen giebt es nämlich kein entsprechendes doppelsinniges Wort. — Delitzsch verwendet das lokale מִלְמַעְלָה.

2) Leben Jesu II, S. 150 (1. Aufl.); hingegen Stud. u. Krit. 1875, S. 418 noch anders: Der Evangelist habe aus dem *ἀναγεννηθῆναι* ein *ἄνωθεν γεννηθῆναι* gemacht.

Digitized by Google

denn dieses lediglich an den Ausdruck γεννηθῆναι hängen und Nikodemus das „von oben", d. h. vom Himmel her ganz „überhört" haben (so Bengel). Wenn ferner V. 12 nach dem Zusammenhang bei den ἐπίγεια hauptsächlich an die Neugeburt zu denken ist, so würde das doppelte Schwierigkeit verursachen, sofern dieselbe kurz vorher als eine Geburt von oben bezeichnet wäre [1]).

---

1) Es ist daher nicht zu begreifen, wie Franke (Das Alte Testament bei Johannes, S. 36 ff.), bei transeunter Deutung des ἄνωθεν, τὰ ἐπίγεια nicht nur als Ausdruck für die Neugeburt, sondern umfassender noch für den Offenbarungsinhalt der religiösen Erkenntnis Israels zutreffend finden kann, wobei dann, die ἐπουράνια mitzuteilen, als die Prärogative des Eingebornen vom Vater erscheinen würde. Gerade nach Frankes Anschauung vom Alten Testament bei Johannes hätte ja ἄνωθεν im transeunten Sinn bei der ganzen durch τὰ ἐπίγεια bezeicheten Kategorie Geltung. Franke kann sich zwar auf 3, 31 berufen, wo der letzte und größte Prophet des Alten Bundes sich ein λαλεῖν ἐκ τῆς γῆς zuschreibt (S. 34 f.), und auch Weiß kombiniert S. 176, Anm. 2 (im Komm. Meyer-Weiß) die beiden Stellen, denn jedenfalls ist es unstatthaft, mit Luthard (nach Hofmann, Schriftbeweis II, 1, S. 14) zu leugnen, daß der Täufer 3, 31 sich selbst charakterisiere, oder mit Schanz das λαλεῖν nur auf das von sich selbst und nicht aus Offenbarung Geredete zu beziehen. Allein die Definierung der mit τὰ ἐπίγεια bezeichneten Kategorie bei Franke, wonach ἐπίγεια einen religions-philosophischen Gesichtspunkt zum Ausdruck brächte, erschwert die Auslegung, sie ist auch Weiß fremd. Handelte es sich hier allerdings um den von Franke herbeigezogenen Gegensatz von Symbol und Realität, von σκιὰ und σῶμα, etwa wie im Hebräerbrief (vgl. Hebr. 12, 18 ff.), so wäre es anders; allein die Neugeburt ist ja die höchste ethisch-geistige Realität. Ich freue mich, hierin mit Riehm (Stud. u. Krit. 1885, S. 570 übereinzustimmen. Luther hat nun auf eine materielle Unterscheidung der ἐπίγεια und der ἐπουράνια verzichtet und nur an einen formellen Gegensatz gedacht: Rede in irdischen Bildern und Gleichnissen, bezeichnet durch τὰ ἐπίγεια, und Rede ohne diese Hülle, bezeichnet durch τὰ ἐπουράνια. Der Gegensatz entspräche dann demjenigen zwischen den παραβολαί und den μυστήρια τῆς βασιλείας Matth. 13. Allein da ἐπίγεια dem Wortsinn nach zunächst das auf der Erde Befindliche und Vorsichgehende bezeichnet (2 Kor. 5, 1. 1 Kor. 15, 40. Phil. 2, 10; 3, 19), so kann damit wohl die Neugeburt bezeichnet sein, und zwar eben unter diesem ganz empirischen Gesichtspunkt des irdischen Vorgangs. In der Profangräcität bezeichnet ἐπίγειος sogar nie etwas anderes als „auf der Erde lebend". τὰ ἐπουράνια ist dann übereinstimmend „das im Himmel Befindliche". Die meisten (z. B. Grimm, Weiß, Beyschlag) verstehen die im göttlichen Willen liegenden Ratschlüsse, der Letztgenannte „das Geheimnis des

Digitized by Google

Endlich sprechen für die Bedeutung „von vorn an" die synoptischen Parallelen vom „Werden wie die Kinder", und es erscheint dann der bei Justin uns aufbehaltene Spruch einfach als eine Variante, indem ἀναγεννηθῆναι dasselbe bedeutete. In der Überlieferung mochte das an u. St. mitgeteilte Herrnwort in verschiedener Fassung kursieren, wie es denn auch nicht nur einmal und immer genau in derselben Form gesprochen zu sein braucht. Bei sententiösen Aussprüchen ist letzteres immer in Betracht zu ziehen (vgl. auch Haupt, Stud. u. Krit. 1884, S. 25). Historisch treue Erinnerung kann also da und dort die selbständige Quelle sein, und man braucht an u. St. keineswegs auf litterarische Benutzung eines anderen Wortes zu kalkulieren, wie z. B. Volkmar thut, der wegen der Gegenrede V. 4 glaubt, es habe dem Pseudojohannes noch das ἀναγεννηθῆναι seiner Quelle im Sinn gelegen. ἄνωθεν γεννηθῆναι kann selber mit ἀναγεννηθῆναι synonym sein. Es ist klar, wie dann auch die paulinische Idee

---

Gottesherzens und des Gottesreiches", Franke ebenfalls den Erlösungsratschluß als das Spezifische der neutestamentlichen Gottesoffenbarung unter Bezugnahme auf seine Deutung von ἐπίγεια. Man vergleicht dann etwa Sap. 9, 16 f. Allein mir schiene es noch passender, speziell an die Geheimnisse des Gottesreiches selber zu denken, als dessen noch diesem Äon angehöriger Eingang die Neugeburt bezeichnet und ein ἐπίγειον deshalb genannt war. Es entspricht dies der eschatologischen Färbung des Begriffs der βασιλεία; ihre Sphäre ist auch nach den Synoptikern die himmlische, freilich nicht im rein transcendenten Sinn, also der αἰὼν μέλλων, vgl. das von Cremer, Wörterb., S. 190 f. über βασιλεία τῶν οὐρανῶν treffend Gesagte. So möchte ich denn auch mit Cremer Joh. 3, 12 diejenige Ordnung der Dinge unter τὰ ἐπουράνια verstehen, welche die Güter des Heils vollendet in sich beschließt. Zu vergleichen wäre das nach 1 Petr. 1, 3 f. im Himmel schon aufbehaltene Erbe, auch Hebr. 6, 4 f. die δωρεὰ ἐπουράνιος in Verbindung mit den δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος. Davon ist nun freilich eben nach dieser letztgenannten Stelle der Vorschmack schon in der Neugeburt gegeben; doch kommt diese hier mehr nach ihrer schon aus der alttestamentlichen Offenbarung verständlichen sittlichen Seite als ein auf der Erde sich vollziehen sollender Prozeß in Betracht, als Korrelat der μετάνοια, welche die Vorbereitung ist auf die Reichsoffenbarung. Gut bemerkt übrigens Bengel: Coelesti sensui Jesu Christi sunt ἐπίγεια terrena, quae in terris peragenda, nobis humi repentibus maxime videntur coelestia.

Digitized by Google

von der *καινὴ κτίσις* und vom *καινὸς ἄνθρωπος* auf dieselbe Wurzel zurückgeht. Vgl. Heinrici (Meyer—Heinrici) zu 2 Kor. 5, 17. Aber viel wichtiger noch ist, daß so verstanden das Wort in dieser Anfangszeit historisch leichter denkbar wird, indem es sich ganz an die in den Synoptikern bezeugte, an den Täufer sich anschließende Predigt von der *μετάνοια* anreiht, ohne doch mit dieser sich völlig zu decken [1]). (Gegen O. Holtzmann, Ev. Joh., S. 52.)

Was um den Ausdruck *γεννηθῆναι* für den geistlichen Vorgang anbelangt, so leuchtet das Radikale der Erneuerung, das derselbe bezeichnet, ein. Auch eine einseitig moralistische Fassung ist durch das Bild schon abgewiesen; ein eingesenktes Lebensprinzip als zeugender Same muß angenommen werden, denn darauf führt eben das Bild. Dies Lebensprinzip kann dann allerdings nicht dieser natürlichen Sinnenwelt entstammen, weshalb das *ἄνωθεν* im abgelehnten Sinn doch in der Natur des Vorganges selbst bedingt ist und seine Wahrheit behält. Vgl. auch J. Köstlin, Stud. u. Krit. 1888, S. 59 ff. Es handelt sich um gottgewirkte Versetzung in eine neue, höhere Lebensordnung, wie auch daraus erhellt, daß die Vollendung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nach Matth. 19, 28 die *παλιγγενεσία* ist. Schon der Ausdruck *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, *ἀναγεννηθῆναι* weist darauf hin, er bezeichnet nämlich den individuellen, innerlichen Anfang, aber mit einem Wort, das

---

1) Ich kann nicht recht verstehen, wie Holtzmann bei Besprechung meines Kommentars zu 1 Petr. im Theol. Jahresbericht, ed. Lipsius, Bd. VII, S. 109 als Beispiel meiner zuversichtlichsten Behauptungen, hinter die man ein Fragezeichen setzen müsse, den Satz anführt: Zweifellos geht der Begriff der Neugeburt auf ein Originalwort Jesu zurück. Kann ihm auch auf seinem Standpunkt die Zustimmung von Th. Schott (Theol. Litteraturblatt, 1887, Nr. 35, S. 322) wenig Eindruck machen, so ist hingegen doch gerade er geneigt, unter den Quellen von Johannes auch ein nicht mehr erhaltenes „den Synoptikern verwandtes und ebenbürtiges Evangelium“ zu supponieren, und er selbst spricht die Vermutung aus, daß die von Justin und den Clementinen vertretene Form des Wortes von der Wiedergeburt, welche die Mitte halte zwischen Matth. 18, 3 und Joh. 3, 3. 5, auf dies Evangelium zurückweise. (Einleitung ins Neue Testament. 1. Aufl., S. 428 f.)

Digitized by Google

selbst auf Naturerneuerung zielt. Vgl. 1 Petr. 1, 3 und meinen Kommentar z. d. St., besonders S. 18 f. 22 und 305; auch Tit. 3, 5, doch wird vom Verhältnis zur Taufe nachher noch zu reden sein.

Auf Versetzung in eine höhere Lebensordnung weisen auch die Ausdrücke ἰδεῖν V. 3 und εἰσελθεῖν εἰς . . . V. 5. Jedenfalls ist der erstere eher allgemeiner (vgl. Cremer), nicht nach Bengel noch spezieller, von der genauen Inspektion zu verstehen, wie sie den geschehenen Eintritt ins Reich schon voraussetze. Aber allerdings: ein Sehen ohne Erfahrung, also ohne eine gewisse Zugehörigkeit ist hier unmöglich und daher auch gewiß durch den oft vom „Erleben" gebrauchten, aus dem Alten Testament ganz geläufigen Ausdruck ἰδεῖν nicht indiziert (vgl. 1 Petr. 3, 10). Es handelt sich hier nur um eine verschiedene Betrachtungsweise für dieselbe Sache; ein Erfahren, Kennenlernen (ἰδεῖν) ist nur durch Eingang möglich. Treffend bemerkt Stier: Es giebt keine Landkartentheorie ohne wirkliche Reise ins neue Gebiet des Geistes! Merkt's euch, ihr zuvor untersuchenden Kritiker der Offenbarung!

Es erübrigt noch zu bemerken, daß es an Anknüpfungspunkten für die vorliegende Ausdrucksweise wenigstens in der jüdisch-rabbinischen Sprache nicht fehlt, mag immerhin das Alte Testament selbst keine direkte Parallele darbieten. Die Proselyten wurden neugeborenen Kindern verglichen und בְּרִיאָה חֲדָשָׁה genannt [1]).

Was die Entgegnung auf die Forderung des Herrn in V. 4 betrifft, so hat man dem Nikodemus eine solche Blödigkeit im Verständnis der dem rabbinischen Denken nicht fremden, bildlichen Rede nicht zutrauen zu dürfen geglaubt und ihn daher sagen lassen: Das Geforderte würde bei einem Greise geradezu eine abermalige natür-

---

1) Vgl. m. Komm. zu 1 Petr. 2, 2 (S. 83) und Stier, der zu u. St. (S. 40) ein Wort aus Ir Gibborim Fol. 19, Kol. 3 citiert und dazu bemerkt: So haben wir also hier gleich voran das im ganzen Evangelium Johannes merkwürdig fehlende μετάνοια, nur mit rabbinischem Ausdruck gleich in seiner vollen Konsequenz gegriffen. Die alttestamentliche Stelle, auf die man sich bei solcher Bezeichnung der Proselyten nach Stier a. a. O. berief, Ps. 87, 4—6, weist allerdings mehr auf die Erwählung und Begnadigung, als auf die Neugeburt als ethischen Prozeß. Vgl. auch Delitzsch bei Herzog, Realencykl. 2. A. XII, S. 297 f. Weber, System der altsyn. Theol., S. 75 unten.

Digitized by Google

liche Geburt voraussetzen, oder: es sei so wenig möglich als eine solche. Allein es heißt eben nur: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? und in welchem Sinn das Geborenwerden verstanden ist, zeigt deutlich die angeschlossene Frage. Weiß entzieht sich der Schwierigkeit daher wohl mit Recht auf andere Weise, indem er nämlich die Frage nicht aus Unfähigkeit zum Verständnis der bildlichen Rede erklärt, sondern aus einem innerlichen Sich-ab-schließen gegen den von Jesu gemeinten ethischen Sinn: Nikodemus sei mit bewußter Absicht bei dem unvollziehbaren äußerlichen Wortsinn stehen geblieben und habe mit dem Hinweis auf die Absurdität desselben jedes weitere Eingehen darauf abgelehnt. Und so scheint es in der That: Nikodemus will das Wort des Herrn ad absurdum führen, um seinen Ernst sich vom Halse zu schaffen. Feine Ironie ist in der Entgegnung nicht zu verkennen, ähnlich wie in 2, 20 [1]). Daß die johanneischen Gespräche viele derartige, sogar ernstliche Mißverständnisse aufweisen, entspricht gewiß dem historischen Sachverhalt, und krasser sind dieselben nirgends als bei Jesu Jüngern selbst nach synoptischen Stellen wie Mark. 8, 15 f. Luk. 22, 38. (Gegen O. Holtzmann, Das Johannesevangelium, S. 172.)

3. Die Geburt aus Wasser und Geist.

V. 5 wiederholt kategorisch den Ausspruch von der Notwendigkeit der Neugeburt, indem diese jedoch nun näher als eine Geburt *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* bestimmt wird. *ὕδωρ* ist natürlich als reinigendes Medium zu fassen. Als solches erscheint es ja schon im Alten Testament in den rituellen Waschungen, oft neben,

---

1) Es liegt dann in der Darstellung eine so originelle psychologische Wahrheit, daß an die Bemerkung Schweizers (S. 32) erinnert werden darf: Hätten die Worte wirklich den einfältigen (buchstäblichen) Sinn (den Schweizer freilich nachher in Abrede stellt), so ist nicht abzusehen, warum der jedenfalls nicht ungeschickte Verfasser so schreiben kann, wenn er fingiert, hingegen nicht so soll schreiben können, wenn er erzählt. Fast möchte man es umkehren und sagen, eine dichtende Lehrerzählung von jedenfalls geistvollem Verfasser könne weit weniger diese Antwort des Nikodemus fingieren, als hingegen ein Bericht von wirklicher Begebenheit, in welchem etwa die freie Kombination durch Reminiscenzen wenigstens gehemmt sein könnte, so darstellen.

Digitized by Google

resp. vor dem Opferblut (als Besprengungsblut), so z. B. beim Bundesopfer, bei der Priesterweihe u. s. w. Aber auch die Weissagung redet auf die Zeiten des Sündenvergebung vermittelnden neuen Bundes hin von Besprengung mit reinem Wasser, vgl. Ez. 36, 25 und andere Stellen, z. B. auch Sach. 13, 1. Ist dort das Wasser symbolisch zu fassen, so haben auch an unserer Stelle namentlich die älteren reformierten Theologen es nur so, nämlich von den aquae spirituales verstehen wollen; und es läßt sich hierfür das Fehlen des Artikels anführen, denn dieses führt allerdings allgemein auf das Wasser als das reinigende Element (vgl. auch Weiß) [1]. Fragen wir aber, in welchem geschichtlich epochemachenden rituellen Akt damals Wasser als Symbol der Reinigung eine Rolle spielte, so wird der Gedanke an die auf das Reich Gottes hin als Vorbereitung in Scene gesetzte Taufe des Johannes am nächsten liegen; nur daß man wegen der Artikellosigkeit nicht sagen darf: es ist speziell die Johannestaufe gemeint, indem vielmehr bloß ganz allgemein und gleichsam lapidarisch das altbekannte Medium der Reinigung genannt ist, wie es aber eben damals in der Johannestaufe in viel geistigerer, ethisch tieferer und lebendigerer Weise zur Geltung kam als in den rituellen Waschungen. Daß Jesus den Geist als eigentliches Prinzip der Neugeburt betrachtet, erhellt übrigens daraus, daß er nachher nur noch von ihm redet, rechtfertigt aber nicht die Übersetzung: „nicht bloß

1) Calvin: Quantum ad hunc locum attinet, nullo modo adducor, ut Christum de baptismo verba facere credam: hoc enim fuisset intempestivum. Offenbar übersieht dabei Calvin die Möglichkeit einer Anspielung auf die Johannestaufe nach ihrer ethischen Bedeutung. Im übrigen bezieht er das Wasser auf den spiritus sanctus, qui nos repurgat et qui virtute sua in nos diffusa vigorem inspirat coelestis vitae, quum natura prorsus aridi simus — während Zwingli offenbar weniger passend an die Anwendung des (zu trinkenden!) Wassers in Kap. 4 und 7 denkt, darum aqua auf das Wort Gottes, auf die spiritualis et coelestis doctrina bezieht, und auf die erleuchtende, belebende und erquickende Wirkung (für den Seelendurst) reflektiert (cognitio, claritas, lux coelestis: Erfrischung, Labung, Erquickung, Erkühlung der Seelen). Qui ergo regni dei, id est verbi dei vult esse capax, is sese totum abneget et veteri homine expoliet, et aquam coelestem qua foecundetur a deo petat. Opp. VI, 1, p. 693 s.

Digitized by Google

aus Wasser", wobei dann Schweizer verstehen wollte: wie eure Proselyten sich taufen lassen, sondern auch aus Geist. Der Wortlaut koordiniert Wasser und Geist, und es ist daran zu denken, wie Jesus die Johannestaufe als göttliche Institution ehrte, was nun eben auch diese Koordinierung rechtfertigt, während sie allerdings, wenn von der Proselytentaufe die Rede wäre, sich nicht wohl verstehen ließe. Um eine völlige Gleichstellung kann es sich freilich nicht handeln, wie schon die Antithese des Täufers Joh. 1, 26, 33, Mc. 1, 8 und Par. zeigt. Zudem ist das Alter der Proselytentaufe nicht sicher zu ermitteln [1]). Sei sie indessen auch, was nicht unwahrscheinlich ist, vorchristlich, so ist die johanneische und vollends die christliche Taufe doch ihrem Wesen nach originell genug und kann in keinem Fall bloße Kopie eines synagogalen Institutes sein.

Man hat an unserer Stelle auch geradezu an die spätere christliche Taufe denken wollen (so noch Meyer) [2]). Dann müßte aber, was Meyer mit Unrecht in Abrede stellt, der Spruch auf den Evangelisten zurückgehen. Findet Hengstenberg hier eine doktrinelle Grundlegung von 3, 22, so rechtfertigt dies doch keineswegs seine spezielle Deutung von der christlichen Taufe; denn die dort erwähnte Erstlingstaufe Jesu durch seine Jünger schloß sich ja ganz an die Taufwirksamkeit des Johannes an und war — dieser analog — auch eine rein vorbereitende Himmelreichstaufe. Und mit Ebrard in dem kurzen Spruch eine prophetische Didaskalia über die das Mysterium der Taufe enthaltende Taufformel aus dem Munde Jesu finden zu wollen, heißt doch auch nur denen in die Hände arbeiten, welche das Gespräch überhaupt als unhistorisch betrachten, es Jesu absprechen und darin nur den Ausdruck späterer Reflexionen über die christliche Taufe als die neue Geburt erblicken (so Pfleiderer). Wollte man die Grundlage des Herrenwortes als historisch retten und doch bei ὕδωρ an die

1) Vgl. darüber Schürer bei Riehm, Handwörterbuch, S. 1241. Er setzt die Übung der Proselytentaufe als eines auch sonst bei Verunreinigungen erforderlichen einfachen Tauchbades im Zeitalter Christi als selbstverständlich voraus. Ähnlich Delitzsch bei Herzog, Realencykl. XII, S. 298 f. (2. Aufl.).

2) Auch Cremer, S. 183. Anders Frank, Syst. d. Wahrh. II, 257. 263.

Digitized by Google

christliche Taufe denken, so müßte man dann wenigstens annehmen, der Evangelist habe eine Anspielung auf die christliche Taufe in dasselbe eingetragen. Es käme in diesem Fall in dem Worte, wie es vorliegt, die spätere Glaubensanschauung von der Wiedergeburt zum Ausdruck.

Daß dies etwas für sich hat, wird man kaum leugnen können. Nicht die Anspielung auf die Taufe an und für sich führt hierauf, denn da liegt ja der Gedanke an die Johannestaufe historisch viel näher, weshalb Weiß (im Komm. S. 150, Anm.) höchstens eine Eintragung des *ἐξ ὕδατος* als Anspielung auf die Johannestaufe nach 1, 31. 33 für möglich hielte. Wohl aber ließe sich für jene Annahme die Verbindung des *γεννηθῆναι* mit *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* und die Koordinierung der zwei Faktoren bei dieser Verbindung geltend machen. Zur Neugeburt in direkter Beziehung steht doch erst die Tit. 3, 5 geradezu *λουτρὸν παλιγγενεσίας* genannte christliche Taufe. Und ist auch hier nicht wie in der Titus-Stelle sogar eine Beziehung des *ὕδωρ* zur *ἀνάστασις* zu bemerken [1]), so lasse man doch die eschatologische Färbung des Begriffs der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und das oben Bemerkte nicht außer acht. Man wird dann auch die Frage kaum unterdrücken können, ob nicht der Evangelist selber *πνεῦμα* von der neutestamentlichen Heilsgabe, wie sie vom erhöhten Christus gespendet worden, also nach 7, 39 verstanden habe. [2]). War dies der Fall, dann ist vollends die Taufe von ihm als die christliche gedacht, als das *λουτρὸν παλιγγενεσίας*, das mit der *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* verbunden ist. Die Wiedergeburt ist ihm die Errettung des Lebens von Tod und Verderben und führt als solche — doch nur infolge der vom Evangelisten dann nachher

---

1) Man vgl. den Ausdruck *παλιγγενεσία* mit den Parallelen des seltenen Wortes, bes. Matth. 19, 28, die oben schon angeführten Stellen meines Kommentars zu 1 Petr. 1, 3 und zu 1 Petr. 3, 21 (ebendaselbst S. 153) mit der dort angeführten Stelle 1 Clem. ad Cor. 1, 9, 3.

2) So scheint Schmid, Bibl. Theol. des Neuen Testaments. 5. Aufl., § 24, 2 bb, bes. S. 158 in der That das Wort sogar im Munde Jesu verstanden wissen zu wollen, wiewohl er *ὕδωρ* anderseits S. 238 f. ganz bestimmt auf die Johannestaufe bezieht.

Digitized by Google

V. 14—16 namhaft gemachten Erlösungsthat Gottes, nicht bloß durch ethische Selbstbethätigung zur ζωὴ αἰώνιος. Es ließe sich dann als mitlaufender Lehrzweck bei der folgenden christologischen Erörterung die Beleuchtung der christlichen Taufe auch noch nach ihren Voraussetzungen vermuten. Beachtet man, wie in Kap. 1 schon das Zeugnis des Täufers ein Dreifaches hervorhebt: 1) die vorbereitende Wassertaufe (V. 26, V. 31) 2) die Eigenschaft Christi als des Sündentilgers (V. 29. 36), 3) die messianische Geistestaufe (V. 33) und die Gottessohnschaft des Gekennzeichneten (V. 34), und zieht man in Betracht, daß die Taufe Christi als auf das Versöhnungswerk sich gründend eine Taufe zur Vergebung der Sünden ist, und daß sie weiter die Gabe des heiligen Geistes vermittelt, so legt sich die Frage nahe, ob nicht schon dort in Kap. 1 der spezifische Lehrzweck dieser Zusammenstellung eines dreifachen Zeugnisses der sei, Christum und seine Taufe in ihrer Heilsbedeutsamkeit über Johannes und seine vorbereitende Taufe zu stellen. Einer ähnlichen Gruppierung der Ideen begegnete man nun in dem Gespräch mit Nikodemus, und wenn es sich herausstellen sollte, daß an das eigentliche Gespräch sich eine christologische Betrachtung des Evangelisten anknüpft, so hätte es ja keine Schwierigkeit, in jener Gruppierung Absichtlichkeit zu erblicken. Ist nämlich in unserm Zusammenhang wenigstens angedeutet, wie zu dem das Reich Gottes öffnenden Wunder der Wiedergeburt das Wasser, dann der Geist, mit dem der Messias tauft, endlich das Schicksal des Messias in der aller Welt heilbringenden Kreuzerhöhung mitwirken, so entspricht eben wieder diesen drei Faktoren die christliche Taufe, die zwar der Evangelist nirgends ausdrücklich nennt, aber möglicherweise in dieser geheimnisvollen Art andeutet [1]).

Bemerkenswert ist indessen, daß nach dem, was oben über die

1) Vgl. 1 Joh. 5, 6 und dazu Franke, S. 184; Cremer, S. 181. Wäre freilich der Evangelist bloßer Lehrdichter, so ließe sich dann nicht leicht begreifen, wie er im Folgenden (3, 22 ff.) den doch als mit h. Geist taufenden Messias signalisierten Jesus hätte neben den Täufer hinstellen können als ebenfalls mit Wasser taufend, ob auch nach 4, 2 nicht in eigener Person, sondern nur durch das Mittel seiner Jünger.

Digitized by Google

synoptischen Parallelen des *ἀναγεννηθῆναι* bemerkt worden, wie nach 1. Petr., die Idee der Neugeburt anfänglich ohne direkte Beziehung auf die Taufe der Lehre Jesu selbst und der urapostolischen Lehre angehörte, und daß sie sogar in unserm Gespräch zuerst in V. 3 in einfacher Form auftritt [1]). Dies könnte nun allerdings vollends in der Vermutung bestärken, daß in V. 5 Weiterbildung des Herrnwortes durch den Evangelisten vorliege. Allein es ist m. E. in jedem Fall nicht angezeigt, das Referat über das wirklich gehaltene Gespräch etwa gar hier schon ausgehen zu lassen, indem die folgenden Verse, namentlich auch V. 8 und die Wendung V. 9—11, sich durch große, unerfindbare Originalität auszeichnen [2]).

Ich halte es nun aber an und für sich schon für nichts weniger als unwahrscheinlich, daß Jesus bei jenem Anlaß auf die Johannestaufe hingewiesen. Es könnte ja nahe liegen, auch V. 11 in dem pluralischen Subjekt den Täufer miteingeschlossen zu denken. Auffallend ist jedenfalls in V. 12 der Übergang in die singularische Redeweise. Jesus und Johannes waren damals noch Mitarbeiter an der Begründung des Gottesreiches; Jesus selbst war noch, wie Beyschlag treffend gesagt hat, sein eigener Prophet. Johannes war gesendet und auch erleuchtet zum Zeugnis von dem Lichte; er hat geschaut und bezeugt 1, 32. 34. Dann gewänne aber auch in V. 11 das *ὃ ἑωράκαμεν*, wenigstens was den Täufer betrifft, seine historische Beziehung auf jenes Gesicht, durch welches ihm die Messianität Jesu geoffenbart wurde. Meint Jesus V. 11 nur sich selbst, was im Blick auf 9, 4 (vgl. WH. Text) jedenfalls möglich ist, so könnte

1) Daß freilich die Kombination mit der Taufe nahe lag, beruht teils auf der Natur der Sache, teils auf der bildlichen Bezeichnung der messianischen Geistesbegabung durch *βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Joh. 1, 33. Mark. 1, 8.

2) Ohne Grund verzichten kritische Ausleger auf die geschichtliche Möglichkeit des Ausspruchs in V. 11, indem sie darin etwa den Ausdruck des christlichen Gemeindebewußtseins finden, wie in 1, 14, und zwar im Kampf mit dem Judentum (Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 548), etwa noch mit dem Beifügen, daß dem Alten Bunde in schroff antijudaistischer Weise die Offenbarungsgewißheit abgesprochen werde, wovon natürlich hier so wenig als 5, 37 die Rede sein kann.

Digitized by Google

man an sein Schauen der himmlischen Dinge beim Vater im präexistenten Zustande denken, und es würde dies der sonstigen christologischen Anschauung im 4. Evang. entsprechen, vgl. 1, 18. Die Mitbeziehung auf den Täufer freilich verwehrt diese spezielle Deutung, aber auch m. E. diejenige auf das von beiden bei der Taufe Gesehene (Weiß) als ebenfalls zu speziell.

Was aber die Fassung des Wortes von der Neugeburt selbst betrifft, so erinnert Weiß (S. 150, Anm.), daß die dem Evangelisten selbst geläufige Anschauung die von einer Geburt aus Gott sei, und daß weder die Taufe noch der Geist als Prinzip eines neuen Lebens erscheine. Nun schließt freilich jene Anschauung die andere nicht aus, und wenn es auch wahr ist, daß der Geist nicht etwa in der Weise und so bestimmt wie bei Paulus als Prinzip des neuen Lebens bei Johannes erscheint, so spielt er doch als Gabe des Messias, als Erleuchtungsprinzip (*χρῖσμα*), als Merkmal der bleibenden Einwohnung Christi (1 Joh. 3, 24), als Lebensquell (Joh. 7, 39; 6, 63), als *σπέρμα* (1 Joh. 3, 9, vgl. Huther und Haupt z. d. St.) eine kaum zu unterscheidende Rolle, und johanneisch könnte eben gerade hier jene schon besprochene Verbindung mit *γεννᾶσθαι* sein. Daß bei Johannes die Taufe nirgends in direkte Beziehung zur Wiedergeburt gesetzt sei, kann man Weiß zugeben. Die Stelle 1 Joh. 5, 6 ist allerdings unsicher, obgleich ich hier meinerseits nicht so entschieden wie Weiß eine Anspielung auf die christliche Taufe in Abrede stellen möchte, vgl. auch Franke, a. a. O. S. 184. Jedenfalls aber stünde jene Beziehung in der apostolischen Lehrsprache zur Zeit des Evangeliums Johannes nicht mehr isoliert da, indem sie durch Paulus — auch abgesehen von der Stelle Tit. 3, 5 — entschieden vorbereitet ist, vgl. Cremer s. v. *παλιγγενεσία*, S. 216.

Wenn jedoch selbst die Fassung des Wortes auf genauer Erinnerung beruhen sollte, so würde damit nicht bloß ganz indirekt, wie Weiß annimmt, dem Nikodemus bedeutet, daß eine reinigende Wassertaufe, wie es die johanneische war, nicht genügen könne, sondern daß man vom Messias die Geistesgabe der messianischen Zeit empfangen müsse, damit seine Aufmerksamkeit sich ganz auf diese richte, von der im folgenden allein noch die

Digitized by Google

Rede sei. Diese Unterscheidung zwischen dem Wortsinn, wobei ὕδωρ zunächst rein symbolisch nach den Prophetenstellen zu fassen ist, und zwischen dem, wie Nikodemus nach großer geschichtlicher Wahrscheinlichkeit den Hinweis auf jene beiden Faktoren verstehen sollte, indem ihm dabei doch die Johannestaufe vorschweben mußte, scheint mir allzu künstlich. Es sollte vielmehr, wenn das Wort so gesprochen war, die Taufe, wie sie Johannes predigte und vollzog, die Taufe der μετάνοια als notwendiges, selbständige Bedeutung habendes Moment im Prozeß der Neugeburt, als die enge Pforte, ohne die man nicht ins Gottesreich kommt, hervorgehoben werden. Sie ist unerläßlicher Durchgangspunkt. Kommt dabei das Wasser als reinigendes Element in Betracht, so ist doch keineswegs einseitig an die Reinigung von der Sündenschuld (Meyer, Hengstenberg, Godet), sondern vielmehr an die Reinigung von der Sünde überhaupt zu denken (vgl. Weiß).

So viel ist gewiß, daß, wenn man an die Johannestaufe denkt, die Anerkennung der Geschichtlichkeit des Wortes, wenn nicht gerade in dieser Fassung, so doch hinsichtlich der Hervorhebung der zwei Faktoren überhaupt in irgendwelcher Weise, auf keine Schwierigkeiten stößt; man erinnere sich nur eben an das auch bei Johannes wiederklingende Täuferwort Mark. 1, 8. Findet sich für ἄνωθεν γεννᾶσθαι, γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος im Alten Testamente selbst nicht gerade eine Parallele im Ausdruck, so fehlt es doch in Psalmen- und Prophetenstellen nicht an Sinnparallelen, welche den Vorwurf Jesu in V. 10 geschichtlich ganz begreiflich erscheinen lassen. Der Weissagung ist zumal die Bezeichnung des Geistes als der neues Leben der Gottesgemeinschaft bewirkenden Gabe der messianischen Zeit nicht fremd. Vgl. Ps. 51, 12. Ez. 18, 31; 36, 25—27; 11, 19. Jes. 31, 31 ff. [1]). Auch das εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τ. θ. ist eine im Alten Testament wurzelnde Ausdrucksweise, hergenommen vom Eingang in die verheißene Ruhe des Erblandes Kanaan, vgl. Num. 14, 23.

1) Die Aussagen von der Zeugung Israels zum Gottesvolk in Jes. II sind insofern nicht parallel, als Zeugung hier vielmehr mit Erwählung und Berufung sich deckt. Vgl. meinen Kommentar zu 1 Petr., S. 305.

Digitized by Google

Ps. 95, 11 und den Hebräerbrief. Immerhin wird zugegeben werden müssen, daß alle alttestamentlichen Analogieen zwar wohl für das Verständnis vorbereiten, keineswegs aber den innersten Tiefsinn der vom vorwiegend moralischen Erfassen der Sinnesänderung aus nicht zu ergründenden, nur der Heilserfahrung klar werdenden Forderung Jesu erschließen konnten. Das Radikale der Erneuerung ist am schärfsten in V. 6 ausgesprochen. Indem die Wirkung der Fleischesgeburt, die immer nur Fleisch hervorbringen kann, von ihrer Unzulänglichkeit zeugt, wo es gilt, in das Reich Gottes zu kommen, ist die Notwendigkeit einer neuen Geburt mit einer ihrem Prinzip entsprechenden höheren Wirkung bewiesen. Der Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* ist ein biologischer, kein bloß moralischer, intellektueller oder kultureller, weshalb er auch durch keine menschliche Selbstthätigkeit allein aufgehoben werden kann [1]. Die absolute Unproduktivität des ob auch geschmückten, gebildeten, veredelten Fleisches für Pneumatisches ist aufs bestimmteste ausgesprochen und dadurch die Bedeutung der Neugeburt nach ihrer unendlichen Tragweite ins hellste Licht gestellt.

4. Der Menschensohnname.

In V. 13 begegnen wir dieser Selbstbezeichnung Jesu und sehen uns damit auf den Boden seines Selbstzeugnisses versetzt, wie es von den Synoptikern her uns vertraut ist. Das kann an und für sich der Authentie dieses Ausspruchs Jesu nur günstig sein. Aber der Menschensohnname erscheint hier in einer eigentümlichen Verbindung, die in den Synoptikern keine Analogie hat, nämlich durch das Prädikat *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* mit einer Präexistenzaussage kombiniert. Noch deutlicher würde dies durch den nachfolgenden Zusatz: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*, im imperfektischen Sinn genommen. Doch ist dieser textkritisch verdächtig [2]).

---

1) Vgl. das Buch des edlen Schotten Drummond, das Naturgesetz in der Geisteswelt. Das oben Gesagte gilt freilich schon von der alt-proph. Anschauung.

2) Westc.-Hort haben ihn unter Zustimmung von Luthard und Weiß gestrichen, während Treg. ihn beibehielt, Tischendorf in der Ed. VIII ihn wieder aufnahm. Für Weglassung sprechen die ältesten Unc.: ℵBLT[b], auch ein

Digitized by Google

So könnte man denn allenfalls annehmen, es werde nicht der καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ als solcher als der Menschensohn bezeichnet, sondern es finde nur der durch die Überlieferung gegebene Name hier seine Verwendung ohne spezielle innerliche Beziehung zu der vorliegenden Aussage. Allein die Parallelstelle 6, 62 bietet das in dem Zusatz Enthaltene in nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit, und auch 1, 52 scheint die Vorstellung himmlischen Ursprungs der Aussage von dem über dem Menschensohn geöffneten Himmel und von dem Auf- und Niedersteigen der Engel zugrunde zu liegen, so daß nach aller Wahrscheinlichkeit die Meinung doch die ist, der Menschensohn sei ein präexistentes Wesen. Hierauf fußend hat nun Franke (Studien und Kritiken 1887, S. 348ff., vgl. das Alte Testament bei Joh., S. 198) nach Andeutungen von Weiß (im Komm. S. 158f., Anm., vgl. Leben Jesu I, S. 452) nachzuweisen versucht, daß Johannes der authentische Interpret dieser aus den Synoptikern allein nicht verständlichen Selbstbezeichnung Jesu sei. Erscheine nämlich der „Menschensohn-Messias" schon Dan. 7 als ein vom Himmel kommendes Wesen, und sei er im Buche Henoch geradezu als im Himmel präexistierend vorgestellt, so liege es sehr nahe, anzunehmen und werde durch die johanneischen Aussagen nur begünstigt, daß Jesus mit diesem Namen das Geheimnis seines himmlischen Ursprungs, zu dem die irdische Niedrigkeitserscheinung den größten Kontrast gebildet, der aber mit samt dieser seinen einzigartigen Beruf bedingte, habe bezeichnen wollen. Man wird zugeben müssen: wenn in Stellen wie Joh. 3, 13 und 6, 62 der genaue Ausdruck des eigentlichen Sinnes zu finden wäre, den Jesus in den Menschensohnnamen gelegt, so hätte an einem solchen höchst originellen Selbstzeugnis die Authenticität der johanneischen Reden Jesu im strengsten Sinn eine Hauptstütze. Die Prüfung, wie es sich mit der hier vorliegenden Verwendung des Menschensohnnamens verhält, ist

---

paar orientalische Übersetzungen (kopt. und äth.), während die lateinischen, syrischen und armenischen Übersetzungen ihn begünstigen; die patristischen Citate sind geteilt. Die Bezeugung wäre insofern nicht ganz schlecht, nur läßt sich Beseitigung des Zusatzes, wenn er ursprünglich wäre, nicht leicht denken.

Digitized by Google

also wichtig genug. Was nun zunächst die Herleitung der Präexistenz des Menschensohn-Messias aus Daniel betrifft, auf die Weiß und Franke sich berufen, so habe ich schon in meiner Schrift: Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn, Zürich, Höhr 1886 (Separatabdruck aus der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz) die Berechtigung derselben bestritten und freue mich, hierin mit Haupt [1]) übereinzustimmen. Das Danielwort selbst, wie auch die gesichertste Bezugnahme auf dasselbe in Jesu Mund (vor Cajaphas) weist gar nicht auf die Präexistenz. Die durch Daniel gebotene Vorstellung vom Kommen des Menschensohnes mit den Wolken weist vielmehr auf das Kommen zur Reichsvollendung, und dieses ist mit der Parusie zu kombinieren, nicht mit der Menschwerdung aus himmlischer Präexistenz [2]). Franke, Weiß, auch Holtzmann (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1865, S. 222 f.) wollen freilich dies nicht in Abrede stellen, doch soll nach ihnen ebenso sehr auf das Kommen des himmlisch-präexistenten Menschensohnes ins irdische Dasein, als auf seine Wiederkunft zum Gericht bei der Bezugnahme auf das Danielsche Bild reflektiert sein. Nun ist aber jedenfalls diese Kombination des doppelten Kommens (Kommens und Wiederkommens) mit Dan. 7 unglücklich, indem das Kommen bei Daniel nur der Wiederkunft parallel ist. Vgl. meine Schrift, S. 19, Anm. 3; S. 20, Anm. 1. So kann ich denn auch Franke nicht zugeben, „daß Jesus für sein Präexistenzbewußtsein ein Gottessiegel und einen Ausdruck in dem Wort der Schrift vom himmlischen Menschensohn fand“ (in der Studienabhandlung, S. 351). Will man vielmehr Jesum mit fraglicher Selbstbezeichnung auf seine himmlische Präexistenz reflektieren lassen (nicht sowohl auf das Herabkommen aus himmlischer Präexistenz, worauf, wie mir scheint, nur die unklare Kombination mit Daniel geführt hat), so muß man dann das Präexistenzbewußtsein durch das Mittel

---

1) Stud. u. Krit. 1884, S. 54. Ich bekam von dieser trefflichen Rezension des Lebens Jesu von Weiß erst nachher Kenntnis.

2) Vgl. auch Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu ꝛc., S. 145, bes. Anm. 2. Das Kommen bezeichnet ein ἀποκαλυπτεσθαι, ein Kommen in Herrlichkeit beim Gericht. Von einem Kommen in irdische Niedrigkeit ist nicht die Rede, weder bei Daniel noch bei Jesu.

Digitized by Google

des Menschensohnnamens auf Henoch zurückführen, was nicht anders als bedenklich erscheinen kann [1]). Wären wirklich die fraglichen Aussprüche bei Johannes die authentische Interpretation des eigentlichen Sinnes der Selbstbezeichnung, so wäre dann doch sehr auffallend, daß das Moment der Präexistenz als eigentlich konstituierendes in der gegebenen Menschensohnidee in den genuinsten und gesichertesten Aussprüchen Jesu bei den Synoptikern nirgends zu entdecken ist. Wären die durch das Henochbuch in Umlauf gekommenen Vorstellungen die Quelle dieser Messiasbezeichnung im Munde Jesu — was mit der johanneischen Verwendung stimmen würde — so müßte sich dies doch auch aus der synoptischen wenigstens herausahnen lassen, was aber nicht der Fall ist. Baldensperger bemerkt diesfalls auf letzteres fußend, daß Jesus selbst diese Seite des Theologumenons auf der Seite gelassen habe, da ihm kein Bewußtsein eines vorweltlichen Daseins innegewohnt (S. 153, Anm. 2). Es ist übrigens zu bemerken, daß die sonstige Verwendung des Menschensohnnamens bei Johannes sich mit derjenigen bei den Synoptikern wohl in Einklang bringen läßt. Der Name findet sich auch im 4. Evangelium meist in Aussprüchen, die sich auf den Messiasberuf und Messiasweg durch Leiden zur Herrlichkeit beziehen (vgl. 3, 14. 15; 6, 27. 53; 12, 32, vgl. 34; 8, 28), nur daß hier von Wiederkunft des „Menschensohnes" ausdrücklich nirgends die Rede ist [2]). Immerhin ist die Bezugnahme auf die Präexistenz in jenen zwei parallelen Stellen zu charakteristisch, als daß sie nicht an Henoch erinnern sollte. Es wird also zu sagen sein: Man kann historisch aus den Selbstaussagen Jesu bei Johannes zwar auf ein Präexistenzbewußtsein schließen [3]), aber am wenigsten eignet sich hierfür die Verwendung

---

1) Mit Bezug auf Jesum selbst wenigstens möchten wir sehr gern verzichten auf den von Baldensperger S. 87 hervorgehobenen „Vorteil" (?), „den immerhin auffälligen metaphysischen Trieb der apostolischen und nachapostolischen Christologie auf eine bestimmte historische Basis zurückzuführen".

2) Vgl. das Zugeständnis von Weiß, Neutestamentl. Theologie, § 144, Anm. 6.

3) Freilich ist, wie ebenfalls Haupt a. a. O., S. 55 hervorhebt, ein solcher Schluß nicht mehr sicher, sobald man die genaue Relation der Reden

Digitized by Google

des Menschensohnnamens, weil das derselben bei Johannes eigentümliche, geradezu konstituierende Moment, die Präexistenz, in der synoptischen Verwendung sich nirgends entdecken läßt. Die Kombination des Menschensohnnamens mit der Präexistenzidee, nicht sowohl die Präexistenzidee an und für sich spricht also eher gegen die Authentie der betreffenden Aussprüche Jesu in der vorliegenden Formulierung.

Man wird aber auch nicht von einfacher Eintragung des durch die synoptische Überlieferung gegebenen Menschensohnnamens in die Selbstaussagen Jesu reden können, wie man eine solche bisweilen bei den einen und andern (etwa den früheren) Herrnworten in den Synoptikern vermutet. Bei den fraglichen johanneischen Selbstaussagen steht dem entgegen, daß der Menschensohnname mit dem Inhalt derselben in einem bestimmten theologischen Zusammenhang steht. Am ehesten ließe sich beim allerfrühesten Wort, das bei Johannes sich findet (1, 52), Eintragung des Namens vermuten, doch wäre damit in der That wenig geholfen, indem hier die Hauptschwierigkeit in dem Jesu entgegengebrachten regelrechten Messiasbekenntnis liegt. Wird man dieses nicht streichen können, wie auch Haupt (a. a. O. S. 63) bei aller Betonung des aus Markus sich ergebenden historischen Bildes anerkennt [1]), so ist dann die Anti-

---

Jesu bei Johannes auf irgendeinem Punkt preisgiebt. Nur handelt es sich hier allerdings nicht bloß um Formulierung und Redigierung, sondern um ein Bewußtseinsmoment der sublimsten Art, dessen dogmatisierende Eintragung durch den Evangelisten schon viel größere Schwierigkeit macht als die Annahme sonstiger freier Bewegung in der Wiedergabe des Gehörten. Vgl. übr. Weiß zu Joh. 8, 58, S. 393 im Komm., Anm. Franke, Stud. u. Krit. 1887, S. 349 zur selben Stelle. (Nicht für stichhaltig kann ich das dort S. 351, Z. 15—19 angedeutete Argument ansehen). Anders Weizsäcker, Ev. Unters., S. 523).

1) Wendt (S. 315 f.) beseitigt willkürlich genug den durch ungemeine Anschaulichkeit und selbstbiographisches Gepräge hervorragenden Abschnitt aus der Quelle, so gut wie denjenigen, welcher das Messiasbekenntnis des Täufers enthält, trotz des der Quelle zugeschriebenen Ausspruches 5, 33. Gegenüber dem Geschichtlichen verfuhr doch Schweizer bei seiner Teilungshypothese weit weniger gewaltsam. Vgl. betr. den Abschn. 1, 35 ff. Schweizer a. a. O., S. 240 o.

Digitized by Google

these des Menschensohnnamens merkwürdig genug und, wie Haupt (a. a. O., S. 63) hervorhebt, dem sonstigen, aus den Synoptikern wie aus Johannes erkennbaren Verfahren Jesu [1]) durchaus entsprechend; nur darf dann allerdings dieser Name nicht ein theologisch gefärbter, allgemein bekannter, durch Henoch gangbar gewordener Messiasname gewesen sein, der sich darum gar nicht mehr für ein originelles Selbstzeugnis Jesu eignete [2]). Nur diesen populärmessianischen Charakter, nicht die Beziehung auf messianische Weissagung überhaupt habe ich in meiner Schrift in Abrede gestellt, weshalb mich Schürer in der Besprechung derselben (Theol. Litteraturzeitung 1886, Sp. 100) völlig mißverstanden hat, während ich bei Holtzmann (im Theol. Jahresbericht) und bes. Baldensperger mehr Verständnis gefunden. Es kommt eben ganz darauf an, ob man die Messianität so versteht, wie Jesus sie als Erfüllung der Weissagung auffaßte, oder wie sie vom Volke ebenfalls als Weissagungserfüllung angesehen wurde (vgl. Haupt a. a. O., S. 60 oben). — Aber auch eine zu enge Konnexion des Menschensohnnamens mit dem Wiederkunftsgedanken, ein einseitiges Ausgehen der Erklärung von dem apokalyptischen Danielbild ist nicht ohne Schwierigkeit möglich [3]), wenn man den Namen, nicht etwa bloß Johannes 1, 52, wo er ja eingetragen sein könnte, sondern in so unbestrittenen, originellen und verhältnismäßig frühen synoptischen Aussprüchen wie Matthäus 12, 8; 11, 19 ꝛc. für ursprünglich hält — Aussprüchen, die Baldensperger (S. 179—181, vgl. Brückner a. a. O., S. 267) ohne durchschlagende Gründe viel später setzt (nach dem Tag von Caesarea Philippi). Ich bin

1) Vgl. auch Schmid, Biblische Theologie des N. Test., § 12, 2.

2) Vgl. meine Schrift, S. 6, Anm. 2; S. 17, Anm. 1 fin. — Daß Joh. 12, 34 eher gegen die Gewöhnlichkeit dieser Messiasbezeichnung spreche, scheint mir trotz geäußerten Widerspruchs mit Franke (in der Studienabhandlung, S. 351 o.) noch immer wahrscheinlich.

3) Gegen Baldensperger, auch Brückner in den Jahrbüchern für protest. Theologie 1886, S. 254 ff. Jakobsen (Protest. Kirchenzeitung 1886, Nr. 25—28: Die Johannesapokalypse und die kanonischen Evangelien) spricht wie Volkmar ohne zureichende Gründe den Gebrauch des Namens Jesu selber ab. Vgl. meine Schrift, S. 21 f.

Digitized by Google

daher in meiner Schrift von einer breiteren Basis ausgegangen, gestehe aber freilich, daß dadurch die Erklärung an Einfachheit und Einheitlichkeit eingebüßt hat, worauf wohl der Widerspruch von Schürer und Jülicher [1]) beruht. Man vergleiche indessen die Erklärungen von Schmid, Geß, Hofmann, Grau, auch Cremer! Und wo bleibt die Einheitlichkeit bei dem den synoptischen Sinn des Namens so richtig deutenden Weiß, wenn man die Erklärung von Johannes 1, 52 und überhaupt sein Bestreben, die Aussagen des vierten Evangeliums für Ermittelung des in dem Namen sich ausdrückenden tiefsten Selbstbewußtseins Jesu zu verwerten, vergleicht. Vgl. m. Schrift, S. 19, Anm. 3. Hingegen freue ich mich der jetzigen Übereinstimmung mit Beyschlag, der im Leben Jesu seine frühere, in der Christologie vorgetragene Erklärung, wie ich bei Abfassung meiner Schrift noch nicht wußte, geändert hat. — Das *frühe* Vorkommen des Namens, das sich wenigstens nicht mit irgendwelcher Sicherheit beseitigen läßt, könnte am ehesten am Danielschen Ausgangspunkt irre machen [2]), nicht aber daß, wie Cremer im Wörterbuch S. 846 unbefangen (nach Hofmann) anerkennt, בַּר אֱנָשׁ dort Kollektivbegriff zu sein scheint, da, wie er doch selber für wahrscheinlich hält, die Stelle vom *persönlichen* Messias allgemein gedeutet wurde. Beweis hierfür ist z. B. das Henochbuch, gleichviel ob *sein* Menschensohntheologumenon zur Zeit Jesu in populäre Kreise gedrungen oder nicht. Wagt man nicht die Danielstelle als Ausgangspunkt zu betrachten, so würde sich dann noch am ehesten der von manchen (z. B. Geß, Godet, Cremer) bevorzugte „Weibessame“ des Protevangeliums empfehlen, aber allerdings nicht mit der eigentümlichen Vermittelung Cremers (a. a. O.). Übrigens, wenn der *Reichsgedanke* Jesu aus der Apokalyptik zukam, also jedenfalls mit eschatologischer Färbung, ähnlich wie wir ihn beim Täufer finden, und wenn Jesus nun denselben unter dem Einfluß seiner Erleuchtung, Führung und Erfahrung so genial und so völlig umgebildet hat, ohne darum das Eschatologische preiszugeben, warum soll dasselbe nicht auch bei

1) Götting. Gel. Anzeigen, 1887, S. 199f.

2) Vgl. indessen meine Schrift, S. 15, Anm. 2.

Digitized by Google

dem von ebendort herstammenden Menschensohnnamen möglich, warum soll nicht auch hier zeitweise das apokalyptische Bild ganz zurückgetreten sein? [1]) Nach meiner Darstellung ist Daniel 7 darum eben der Ausgangspunkt für den durchaus originell gewendeten Menschensohngedanken bei Jesu, weil dort von Reichsverwirklichung die Rede ist. Und seinen Beruf als Reichshaupt, aber im Sinn der ihm eigentümlichen, zunächst das Erdenleben als Wirkungssphäre ins Auge fassenden, also nicht apokalyptischen Betrachtungsweise charakterisiert Jesus mit dem Menschensohnnamen. Vgl. m. Schrift S. 15. 17 f. 19. 22, Zeile 21 ff. — Das wird man allerdings mit Bestimmtheit sagen können: Wenn der Menschensohnname durch Daniel Jesu an die Hand gegeben war, so muß er auch das Messianische, das er bei Daniel bezeichnet, in sich schließen, und Jesus hat sich, sobald er dieses Namens sich bediente, als Messias gewußt, d. h. als Reichsvollender und auch Richter (womit aber die Wiederkunft nach einem Sterben noch nicht indiziert war!) [2]). — Wenn Baldensperger (S. 133 f. Anm. 2) meinem Satz beistimmt, „daß die Synthese zwischen den Herrlichkeits- und den Demutsaussagen über den Menschensohn nur darin zu finden sei, daß dieser Name den eigentümlichen Beruf Jesu bezeichne", aber hinzusetzt: doch die jüdisch-messianische Färbung des Titels im Gedankenkreis Jesu

---

1) Vgl. auch Baldensperger, S. 133, der freilich die Konsequenz aus der von ihm anerkannten Analogie nicht zieht.

2) Vgl. meine Schrift, S. 15, bes. Anm. 2, wo auch auf Holtzmanns bestimmte Meinungsäußerung im Sinn des oben im Texte gesperrt Gedruckten verwiesen ist. — Betreffend die Vorstellung eines Kommens von oben in Herrlichkeit, ganz abgesehen von vorherigem Tod vgl. Baldensperger, S. 145, bes. Anm. 2. — Auch nach Baldensperger hätte sich Jesus von seiner Taufe an als Messias im mehr apokalyptischen Sinn, S. 157. 168, Anm. 2, gewußt. Es wird bei dieser seiner Anschauung nicht eigentlich klar, warum Jesus nicht von Anfang an durch Aneignung des Menschensohnnamens im Glauben Beschlag nehmen konnte auf Hoffnungen, auf die er nur „vorläufig" und „für den Augenblick" Verzicht leistete (S. 170), gerade so gut wie er von Anfang an mit ähnlicher Verzichtleistung das Reich verkündigte. — Über das Wissen Jesu um seinen Messiasberuf von seinem öffentlichen Auftreten an vgl. auch Schweizer, Glaubenslehre II, S. 79 ff.

Digitized by Google

scheint uns nicht genügend beachtet, so möchte ich darauf aufmerksam machen, wie auch Baldensperger neben dem spezifisch apokalyptischen noch ein anderes, mehr religiöses und Jesu eigentümliches Moment in dem Sinn der fraglichen Selbstbezeichnung in Jesu Munde annimmt. In die Jesu eigenste Auffassung seines messianischen Berufes, seines Heilsmittlerberufes fügt sich dies Moment durchaus ein, aber die jüdisch-messianische Färbung tritt hier zurück. Daß der Sinn des Namens in Jesu Selbstbewußtsein eine Erweiterung und Vertiefuug erfahren, leugnet daher auch Baldensperger nicht (S. 132 unten u. Anm. 2, wo Baldensperger mir ausdrücklich beistimmt. S. 183. 186. 191). Man kann mithin in Absicht auf diese originale Füllung immer von einem von Jesu selbstgeprägten Menschensohnnamen reden, wie ich in meiner Schrift, S. 15 gethan, denn der bei Daniel gegebene Name mit apokalyptischem Vorstellungsinhalt erklärt doch nicht für sich allein den Gebrauch Jesu. Insofern liegt also auch eine Wahrheit in jenen von Baldensperger (S. 133f., Anm. 2) abgelehnten Charakteristiken: verhüllte Messiasbezeichnung, rätselhafte Hindeutung auf die Messianität, doppelsinnige Tiefe (Weizsäcker), Messiasbezeichnung im höheren Sinn, Mysterium. Selbst Brückner bei seiner einseitigen Auffassung (a. a. O. S. 270) beseitigt diese Charakteristiken eigentlich nicht definitiv, da er nur behauptet, „die Bezeichnung könne niemals und zu keiner Zeit dazu gedient haben, den Messiasentschluß als solchen zu verdecken und zu verhüllen.“ Verhüllend, oder besser: geheimnisvoll war die Bezeichnung doch, indem sie die wirkliche Messianität, wie sie Jesus für sich in Anspruch nahm, und in deren Definierung Brückner (S. 266. 268f.) ganz mit meiner kurz vorher erschienenen Studie (S. 12. 13) zusammentrifft, gegen eine alle unbefangene Hingabe an sein Selbstzeugnis und an den Eindruck seiner Persönlichkeit zum voraus vereitelnde Mißdeutung schützen wollte [1]). Und Baldensperger giebt geradezu zu: „Der offizielle, echt volkstümliche Name des Messias ist der Menschensohn nicht gewesen“; so konnte er denn zwar „messianische Gefühle erwecken“, leistete aber immerhin viel weniger dem abzuwehrenden

1) S. 14 meiner Schrift.

Digitized by Google

Vorurteil Vorschub, und daß Jesus ihn darum gewählt und zu einer gewissen Zeit wenigstens nicht sowohl dazu gebraucht, um seine Messianität im Sinn der Danielschen Apokalyptik zu beleuchten, als vielmehr dazu, jene Vorurteile fernzuhalten und für seine praktische Messiasthätigkeit sich Boden zu bereiten, wird kaum in Abrede zu stellen sein [1]). Die oft erörterte Frage, ob die Selbstaussagen Jesu mit dem Menschensohnnamen synthetische oder analytische Urteile seien, ist hiernach dahin zu entscheiden, daß es zwar zunächst sich dabei überall um synthetische Urteile handelt, da der Menschensohnbegriff einen selbständigen, zum voraus gegebenen Inhalt hat, und zwar eben als Messiasbezeichnung, daß aber gleichwohl in diesen Aussagen zugleich die eigentümliche Art, wie Jesus seinen messianischen Beruf auffaßte, zum Ausdruck kommt, weshalb eine Analyse derselben nur aus ihnen kann gewonnen werden [2]).

Kehren wir nach diesem Exkurs über den Menschensohnnamen zu Johannes 3, 13 zurück! Hier hätte es in der That verhältnismäßig wenig Schwierigkeit, die Authentie des Herrnwortes aufzugeben, weil hier ohnehin früher oder später die Rede Jesu in eine christologische und soteriologische Betrachtung des Evangelisten überzugehen scheint und nur fraglich sein kann, wo dies geschieht. Anders ist es hingegen bei der Parallelstelle 6, 62. Denn hier geht V. 59 eine genaue Situationsangabe voraus. Und wenn man nicht überhaupt alle Anhaltspunkte für historische Wertung des Evangeliums verlieren will, so ist, wie schon oben bemerkt, auf solche Angaben zu achten. Anderseits aber ist gerade dort die Anerkennung eines in dieser Formulierung authentischen Jesuswortes noch viel schwieriger als 3, 13, weil das ἀναβαίνειν dort augenscheinlich, was Weiß mit Unrecht in Abrede stellt, auf die Himmelfahrt geht, während es hier eine andere Deutung zuläßt [3]). Hier

---

1) Es wird dies eigentlich auch von Brückner, S. 270 gegen unten anerkannt.

2) Gegen Jülichers Rezension meiner Schrift in den Göttinger Gelehrten Anzeigen. Obiges geht allerdings über das in meiner Schrift, S. 14, Gesagte hinaus und ist präciser. Ich habe dort wirklich das Band mit Daniel zu sehr gelockert und daher die Mißdeutung mitverschuldet.

3) Daß es dort nicht mit dem sonst vorkommenden ὑπάγειν, mit dem

Digitized by Google

nämlich soll offenbar begründet werden, daß Jesu allein ein Wissen um die himmlischen Dinge aufgrund eines Gesehenhabens zukomme (vgl. V. 11). Nach dem fragenden Ausruf: Wie werdet ihr

---

„die Welt verlassen und hingehen zum Vater" identisch sein kann, dafür vgl. 20, 17. — Weiß behauptet, bei Beziehung auf die Himmelfahrt, müßte die Aposiopese im Sinn einer dannzumaligen Aufhebung, nicht Steigerung des Ärgernisses verstanden werden; und nach dem Grundsatz, daß bei der Aposiopese in der logischen Verknüpfung der unzweifelhafte Hinweis auf das zu Ergänzende liegen müsse, ergebe sich als notwendige Ergänzung aus *τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει*; ein *τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει*; Das ist vollkommen richtig; doch ist auch die Himmelfahrt keineswegs ohne weiteres eine Aufhebung des *σκάνδαλον*, sie kann nur den vom Geist des Verklärten (vgl. 7, 39) Erleuchteten dazu führen, für das materielle Denken ist sie zunächst eine Steigerung des Anstoßes, so gut wie ihr Korrelat: Der himmlische Ursprung. Der Sinn scheint nun dieser zu sein: Daß ich vom Essen meines Fleisches und Trinken meines Blutes rede, ist in euren Augen widersinnig, so gut wie wenn ich, ein mit Fleisch und Blut Bekleideter, doch daneben von einem Vom-Himmel-gekommensein rede. Begreiflich, weil ihr's rein materiell von der erscheinenden Seite her fasset. Was werdet ihr aber erst von der Rückkehr zum Himmel sagen, die das Ziel des mit der himmlischen Herkunft begonnenen Weges ist? Werdet ihr diese eher begreifen, euch an ihr weniger stoßen? Ist dann nicht vielmehr das Maß der Paradoxa erst recht voll geworden: Das Gekommensein vom Himmel, das Zu-essen-geben von Fleisch und Blut und die Rückkehr zum Himmel? So häufte sich wirklich zunächst Rätsel auf Rätsel. Insofern aber ein Essen des Fleisches und Trinken des Blutes im materiellen Sinn als ein absolutes Ding der Unmöglichkeit erscheinen mußte, wenn die sichtbare Person Jesu der Erde völlig entzogen war, mußten nachdenkliche Gemüter auf das geistige Verständnis hingetrieben werden. Sie mußten selbst sich sagen, daß die Worte Jesu in einem mystischen Sinn zu nehmen seien. Dazu kam nun noch die Erleuchtung durch den gerade infolge der Erhöhung und Verklärung Christi als Lebensprinzip flüssig gewordenen Geist, die Pfingstgabe (V. 63, vgl. mit 7, 39). Dieser Leben schaffende Geist ermöglichte dann auch das geistlebendige Verständnis der Worte Jesu und führte damit allerdings die völlige Aufhebung des Ärgernisses herbei, so daß diese immerhin mit der Erhöhung des Menschensohnes in einem Zusammenhang steht. Alle die drei oben genannten Paradoxa, deren größtes die Himmelfahrt zunächst zu sein scheint, lösen sich beim Verständnis des geistigen Wesens, Ursprungs und Ziels, wie der erlösenden Selbsthingabe Jesu durch den ewigen Geist. Ich habe diese Auslegung schon 1881 in einer Beleuchtung der Rede Joh. 6 im Kirchenfreund (Basel, bei Detloff, 15. Jahrgang, S. 149) vorgetragen und glaube noch jetzt daran festhalten zu können. — Charakteristisch für das Gewaltsame des Verfahrens von Wendt ist

glauben, wenn ich euch die himmlischen Dinge sagen werde? bewegt sich der Gedanke folgendermaßen weiter: Und doch — was werdet ihr da anders thun können als einfach meinem Zeugnis glauben? denn niemand ist hinaufgestiegen u. s. w. Ihr kommt dann vollends nicht ohne Glauben an mein Zeugnis durch, denn ich weiß allein als ein vom Himmel Gekommener aus unmittelbarer Kenntnis von diesen Dingen zu reden. Soweit ist sowohl der Zusammenhang mit dem vorigen, als auch der Gedanke unseres Verses im allgemeinen klar. Allein schwierig ist die Deutung des *ἀναβέβηκεν*. Es kommen hier drei verschiedene Auslegungen inbetracht, die alle von einer gewissen Schwierigkeit gedrückt werden, so daß die Entscheidung nicht leicht ist, namentlich nicht, wenn man an der genauen Authentie des Wortes festhält. Man hat, um die historische Denkbarkeit des Wortes als eines Ausspruchs Jesu zu retten und doch die Vorstellung, als hätte Jesus durch Erinnerung aus dem präexistenten Zustand sein Wissen um die himmlischen Dinge mitgebracht, fernzuhalten, sowohl auf dem Standpunkt der Leugnung der realen Präexistenz (Beyschlag), als auch auf dem der Kenose (Geß) eine tropische Deutung des *ἀναβέβηκεν* vorgeschlagen, als bezöge es sich auf einen Aufschwung zu Gott, eine geistige Erhebung behufs Erkenntnis des Göttlichen, ähnlich wie schon die Socinianer es verstanden. Allein die für einen tropischen Sinn oft angeführten Stellen der LXX: Deut. 30, 12. Prov. 30, 4 (cf. auch Bar. 3, 29) sind keineswegs entscheidend. Denn in der ersten wird von der *ἐντολή* an Israel gesagt, daß sie keineswegs fern abliege im Himmel, so daß man sie von dort herunterholen müßte, und in der zweiten wird die Möglichkeit eines Aufsteigens in den Himmel zur Ergründung der göttlichen Schöpfungsgeheimnisse in Abrede gestellt. Da ist also von einem tropischen Gebrauch keine Rede.

---

hier die Unterscheidung zwischen einer wohlbegründeten und ausreichenden Lösung der Paradoxie in V. 63 und zwischen einer überflüssigen und minderwertigen Lösung in V. 62, deren Voranstellung als eines vermeintlich noch evidenteren Beweisgrundes nur von einer ganz anderen Anschauung aus psychologisch zu erklären sei, weshalb nur V. 63 der Quelle, V. 62 aber dem mißverstehenden Evangelisten angehören müsse! (S. 244 ff.)

Digitized by Google

Und das von Beyschlag[1]) angeführte Wort Jesu an Nathanael, wonach die Jünger künftighin den Himmel geöffnet und die Engel auf- und niedersteigen sehen würden auf den Menschensohn (Joh. 1, 52), ist allerdings nicht buchstäblich zu nehmen, allein es gilt das nicht bloß von dem *ἀναβαίνειν* und *καταβαίνειν*, sondern auch von dem *ὁρᾶν*, kurz von der ganzen Aussage. Das geistig gemeinte Sehen der Engelvermittelung bringt den Eindruck von der ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Himmel zu einer geistig-sinnlichen, von visionärem Schauen hergenommenen Darstellung. Nimmt man hingegen an unserer Stelle *ἀναβέβηκεν* tropisch, so versteht man darunter etwas geistig-persönliches, einen innerlichen Verkehr des irdischen Menschensohnes mit der himmlischen Heimat mittelst geistiger Erhebungsakte oder mittelst unablässigen im Himmel-, d. h. im Vater-Seins, mittelst wesentlicher und ununterbrochener Gottesgemeinschaft und daraus fließender Gotteserkenntnis (Godet).

Es ist nun freilich nicht zu leugnen, daß eine buchstäbliche Fassung von *ἀναβέβηκεν* einfacher und auch durch den Sprachgebrauch mehr begünstigt wäre, vgl. 6, 62; 20, 17, wo allerdings von dem Aufsteigen am Schluß des Erdenlebens des Menschensohnes die Rede ist. Meyer und Weiß bleiben entschieden beim buchstäblichen Sinn, ebenso Grimm im Wörterbuch[2]). Dann kann aber zu *εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* nicht *οὗτος ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν* ergänzt werden, sondern es ist dem *ἀναβέβηκεν* ein einfaches: „Der ist im Himmel gewesen" zu entnehmen, und der Gedanke ist dieser: Bei dem aus dem Himmel Herabgestiegenen allein hat ein im Himmelgewesensein realiter stattgefunden, wie es bei unsereinem allerdings nur als Folge eines Zuvorhinaufgestiegenseins denkbar wäre, während es bei Christus eines solchen nicht bedurfte. Meyer und Weiß wenden gegen die Beyschlag'sche Deutung von einem im Lauf des Erdenlebens stattfindenden Sichemporschwingen zum prophetischen Schauen der *ἐπουράνια* auch ein, es sei die

1) Stud. u. Krit. 1875, S. 444.

2) Vgl. auch Holtzmann in der Zeitschr. f. wiss. Theol., 1865, S. 222.

Digitized by Google

durchgängige johanneische Anschauung, daß die spezifische Gotteserkenntnis Jesu einen himmlischen, vorzeitlichen Ursprung habe, resp. aus seinem präexistenten Zustand mitgebracht sei. Auch hier müsse nun diese Vorstellung zugrunde liegen. Für dieselbe lassen sich allerdings Stellen wie 6, 46 und besonders 3, 32 anführen (wo kaum genau referiertes Täuferwort, sondern Nachklang des Prologs, also johanneische Betrachtung vorliegt), allenfalls auch 8, 26; 40, vgl. jedoch V. 38; 15, 15, nicht aber 5, 30, vgl. V. 19. Bei den einen Stellen ist Weiß selbst zweifelhaft, während Beyschlag wirklich gewaltsam hier überall die Vorstellung bestreitet. Jedenfalls sind manche Aussprüche des Herrn selber, die sich nach dieser Richtung hin deuten lassen, immerhin etwas unbestimmt. Und es muß natürlich zugegeben werden, daß die wahre Menschheit Christi für die dogmatische Betrachtung jener Vorstellung große Schwierigkeiten bereitet, weshalb denn auch Weiß in jenen Stellen, wo er die fragliche Vorstellung deutlich ausgeprägt findet, keine genaue Relation annimmt; so könne Jesus nicht gesprochen, er könne nur Andeutungen gegeben haben, die sich dahin deuten ließen, und die den Evangelisten auf diese Vorstellung führten (dies gegen Meyer). Wirklich würde die wahre Menschheit Christi viel mehr jenes fortwährende *ἀναβαίνειν* und den dadurch stets erneuerten geistigen Kontakt mit Gott als Quelle seiner Gotteserkenntnis begünstigen. Und es wäre mit Geß [1]) zu sagen, daß dieser unausgesetzte Kontakt allerdings im letzten Grunde auf der himmlischen Herkunft beruhe, aber als solcher und als Vermittler der unmittelbaren Gottesanschauung und Gotteserleuchtung (*ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ, ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς*) in diese Zeitlichkeit falle. — So hätten wir denn eine Diskrepanz zwischen dem durch die rein exegetische Untersuchung besser empfohlenen Sinn unserer Stelle und zwischen einer durch die dogmatische Betrachtung an und für sich begünstigten Auslegung des *ἀναβέβηκεν*. Unter solchen Umständen hat man sich aber an das Ergebnis der strengen Exegese zu halten.

Weil uns nun aber schon wegen der eigentümlichen Verwendung des Menschensohnnamens zweifelhaft geworden ist, ob hier authen-

1) A. a. O. S. 337.

Digitized by Google

tisches Wort Jesu und nicht vielmehr johanneische Betrachtung vorliege, muß noch eine dritte Auslegung erwogen werden. Der Ausdruck *ἀναβαίνειν* nämlich führt an und für sich am ehesten auf die Himmelfahrt, und eine Zurücktragung aus der apostolischen Zeit brauchte man mit Weizsäcker gar nicht anzunehmen, wenn hier der Evangelist selber den Faden weiterspinnen würde. Unstreitig wäre es am leichtesten, für den *καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* aus dem *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν* ein *οὗτος ἀναβέβηκεν ε. τ. οὐ.* zu entnehmen. Unmöglich kann man nämlich, um den Anachronismus zu vermeiden und das Wort in Jesu Mund verständlich zu machen, mit Hengstenberg, auch Stier vielmehr supplieren: „Der wird gen Himmel fahren." Die Beziehung auf die Himmelfahrt scheint jedoch in den Zusammenhang in keiner Weise zu passen. Denn was hat die nachfolgende Himmelfahrt ausgetragen für die im Zeugnis des irdischen Jesus zur Offenbarung kommende Gotteserkenntnis des Eingeborenen? Die Berufung auf die Himmelfahrt hätte nur einen Sinn, wenn als ihr Zweck die Begründung der Realität der Herabkunft aus dem Himmel angesehen würde. Nur letztere ist nämlich für das unmittelbare Wissen der himmlischen Dinge beweisend, und damit sie und mit ihr auch dieses feststehe, würde dann auf den entsprechenden Ausgang des Lebens des vom Himmel Gekommenen verwiesen. Nicht einmal mit dem Folgenden würde der Gedankenzusammenhang dadurch durchsichtiger, da unter dem *ὑψωθῆναι* V. 14 jedenfalls nicht die Erhöhung in den Himmel zu verstehen ist. Vollends aber würde der Zusammenhang mit dem Folgenden zerrissen, wenn man im Interesse der Beziehung des *ἀναβέβηκεν* auf die Himmelfahrt schon das *ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια* V. 12 nicht mehr auf das selbsteigene Mitteilen Jesu auf Erden bezöge, sondern es von Enthüllungen des gen Himmel Gefahrenen durch seine Zeugen (etwa wie in der Apoc. Joh.) verstände.

Stünde daher auch, bei sonst uns empfohlener Auffassung des Ausspruchs als eines weitere Betrachtungen des Evangelisten einleitenden, der Beziehung auf die Himmelfahrt von dieser Seite nichts im Wege, so wird sie doch durch den Zusammenhang nicht eben begünstigt.

Digitized by Google

5. Die Erhöhung des Menschensohnes.

Der Befund bei V. 13 entscheidet nun auch in einer willkommen zu heißenden Weise für V. 14 u. 15, denn hier unterliegt vollends die Aufrechthaltung der Authentie des Ausspruchs als eines damaligen Wortes Jesu einer großen Schwierigkeit. Es hat zwar auf den ersten Blick etwas sehr Ansprechendes, wenn Weiß als den ursprünglichen Vergleichungspunkt, auf den Jesus sich in seinem authentischen, hier aber in johanneischer Auslegung vorliegenden Wort beschränkt habe, die Erhöhung vor Aller Augen annimmt. Dabei habe aber Jesus wohl an eine ihn verherrlichende Erhöhung noch auf Erden gedacht, die ihn eine Bekehrung des Volkes zum Glauben hoffen ließ, jedenfalls nicht an seine Erhöhung in den Himmel [1]). Von diesem ursprünglichen Sinn unterscheidet nun aber Weiß denjenigen des Textes, wie er vorliegt. Für die johanneische Formulierung nämlich ist ihm die Beziehung auf die Kreuzeserhöhung unzweifelhaft, und zwar nicht nur weil sich aus 12, 32, cf. 33, dieser johanneische Sinn für *ὑψοῦσθαι* ergiebt. Vielmehr lasse auch die Formulierung des Zweckes dieses göttlichen Ratschlusses der Erhöhung des Menschensohnes V. 15: *ἵνα πᾶς κτλ.* die umdeutende Auslegung des Evangelisten erkennen, denn sonst wäre diese Wendung zu erwarten: „Damit alle an ihn glauben.“ Durch eine solche Unterscheidung des ursprünglichen Sinnes und einer johanneischen Umdeutung gewinnt nun Weiß auch den Vorteil, das Gespräch noch bis V. 19 fortgehen und dort erst die erläuternde Beifügung des Evangelisten beginnen zu lassen, während nach andern das Gespräch mit V. 14 u. 15 abbrechen soll. Nach Weiß lassen sich schon diese Verse nur bei Annahme johanneischer Umprägung auf Erinnerung an einen damaligen Ausspruch des Herrn zurückführen. Ähnlich Beyschlag. Andere Ausleger wollen zwar auch von einem mehr allgemeinen Sinn des *ὑψοῦσθαι* ausgehen und für das Verständnis des Nikodemus etwa bloß diesen in Betracht ziehen, Jesu selber hingegen die tiefere Beziehung auf die Kreuzerhöhung als Ahnung oder sogar als etwas klar Vorhergesehenes

1) Ähnlich Schweizer, S. 208 f.

Digitized by Google

zuschreiben [1]). Und noch andere wollen die Wahl des doppelsinnigen Wortes durch Jesum darauf zurückführen, daß das Kreuz als Vorstufe der Herrlichkeit gedacht sei. So Lechler, auch Godet; doch stellt letzterer die Beziehung auf die Kreuzerhöhung in den Vordergrund, beruft sich auf das aramäische זְקַף und findet in dem von ihm betonten οὕτως eine fein ironische, gegensätzliche Beziehung zu den pharisäischen Hoffnungen betr. eine irdische Erhöhung des Messias. Das aramäische זְקַף ist Esr. 6, 11, wo es allein vorkommt, vom Aushängen des Verbrechers gebraucht, das entsprechende hebräische זֹקֵף freilich Ps. 145, 14; 146, 8 vom Aufrichten des Darniedergebeugten. Nur in den Testamenten der 12 Patriarchen (Benjam. 9) kommt ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται neben ὑβρισθήσεται vor. Selbst bei Annahme einer ganz getreuen Relation eines Ausspruchs Jesu müßte natürlich auf eine sichere Entscheidung darüber, welches aramäischen Wortes er sich bedient habe, verzichtet werden. Grimm im Lexikon denkt an רום, und dabei läge offenbar der Gedanke an die Kreuzerhöhung fern. — Luthard sagte früher: Wie die Erhöhung zu denken sei, darüber sei nichts ausgesprochen. Auf das Kreuz oder gar auf den Tod für die Sünde weise der Ausdruck ὑψοῦν nicht. Aber an das Kreuz ist doch vom Evangelisten 12, 32; 8, 28 bestimmt gedacht. Doch schließlich ist er auch dieser Deutung in Godets Sinn beigetreten [2]). Allein das Allerunglücklichste und Verwirrendste scheint mir die Hineinlegung einer solchen Kombination von Kreuzerhöhung und Thronerhöhung in das ὑψοῦσθαι in Jesu Mund. Ich muß in dieser Beziehung Wendt (S. 254 u.) beistimmen. Vgl. auch Steinmeyer, Beitr. IV, Anm. 59.

Der ursprüngliche Sinn des ὑψοῦσθαι, wie ihn Weiß für Jesum annimmt, könnte indessen nur durch den Wortlaut und

---

1) Vgl. Jakobi in dieser Zeitschrift, 1835, S. 21 ff. Auch Zündel, Jesus in Bildern, S. 120: Er wird — das wird ihm klar — irgendwie aus der Masse der Menschen emporgehoben, in aller Menschen Gesichtskreis als etwas Besonderes kenntlich gemacht werden müssen. Ob dies in Herrlichkeit und Macht oder zuerst in Schmach und Pein erfolgen werde, das lassen seine Worte unentschieden. Vielleicht schwebte ihm das letztere erst als Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit vor der Seele.

2) Vgl. auch Th. Schott im Theol. Literaturbl., 1888, Nr. 29, Sp. 280 (gegen Wahle) und Hofmanns Vorlesungen über neutest. Theologie.

Digitized by Google

durch die Parallele 12, 32 einigermaßen begünstigt erscheinen, wenn man bei letzterer ganz von der Deutung des Evangelisten und auch von dem ἐκ τῆς γῆς, das auf die himmlische Erhöhung hinweisen müßte, abgesehen würde. In jener Stelle allerdings ist, wenn man sie unbefangen betrachtet, direkt von der Kreuzerhöhung nicht die Rede, und es muß der Evangelist nur nebenbei, wenn er sie nicht vollständig mißverstanden haben soll, in dem Wort ὑψοῦσθαι eine Andeutung der Todesart erblickt haben, wie Weiß z. d. St. gewiß richtig bemerkt. Daß Jesus in solcher Weise von ὑψοῦσθαι ähnlich wie von δοξάζεσθαι gesprochen, hat nichts Unwahrscheinliches. Allein in der Stelle 8, 28 ist die Anspielung auf die Kreuzerhöhung so deutlich, daß ich die Bemerkung von Wendt, S. 254, Anm. nicht verstehe. Eine Diskrepanz zwischen der Auffassung des Evangelisten und der eigentlichen Meinung Jesu läßt sich hier durchaus nicht entdecken, der Wortlaut ist ganz unzweideutig. Auch Weiß, der von einem Doppelsinn redet, schreibt ihn doch hier — ganz anders als 3, 14 — dem ursprünglichen Worte Jesu zu, an die synoptische Parallele des Jonaszeichens erinnernd (Matth. 12, 39 f.). Und selbst Schweizer kann nicht umhin, hier den Gedanken zu finden, daß Erhöhung durch Märtyrertum, durch Verfolgung, Unterdrückung und wohl auch Tod gemeint sei, denn von feindseligen Leuten könne Jesus Erhöhung nur so erwarten. Hingegen meint Schweizer, an Kreuzigung speziell könne darum nicht gedacht sein, weil eben die Ἰουδαῖοι gar nicht kreuzigen, vgl. 18, 31. 32. Nach meinem Dafürhalten trifft dieser Einwand nicht zu, weil die Hierarchen immerhin als Anstifter gedacht sind; und daß durch ὑψώσητε ein „zur Erhöhung verhelfen“ sollte bezeichnet sein, so daß dann die Anspielung auf das Martyrium, nicht gerade den Kreuzestod, nur im Zusammenhang läge, weil das Wort an Feindselige gerichtet ist, muß doch als sehr unwahrscheinlich erscheinen; vielmehr ist der 12, 33 angedeutete Sinn des ὑψοῦν hier ganz evident, und die Beziehung auf die nachfolgende Herrlichkeit bei der Erklärung des ὑψώσητε durchaus aus dem Spiel zu lassen [1]). Dann wird es freilich trotz

1) Stier will sie unbegreiflicherweise überall, hier, 3, 14 und 12, 32

Digitized by Google

der erheblich späteren historischen Situation sehr fraglich, ob dies Wort genau so damals von Jesu gesprochen ist.

An unserer Stelle die volle exegetische Freiheit zu haben, ein Wort des Evangelisten selbst anzunehmen und nicht zur Vermutung einer doch immerhin künstlichen Umdeutung eines Wortes Jesu durch den Evangelisten genötigt zu sein, kann daher nur willkommen geheißen werden. Man darf nun *ὑψωθῆναι* getrost wie 8, 28 auf den Kreuzestod beziehen, was doch auch nach Weiß die Meinung des Evangelisten wäre und die vorliegende Formulierung des Ausspruchs beeinflußt hätte. Es ist damit noch ein doppelter Vorteil verbunden. Zunächst gewinnt dabei der Gedankenfortschritt. Schweizer (S. 208) hat denselben folgendermaßen charakterisiert: Darum, damit er alle lehre, werde er erhöht und so jedermann sichtbar und nutzbar gemacht werden; denn zur Rettung der Menschen habe Gott ihn hingegeben (aus dem Himmel an die niedere Erde), nicht, daß er die Welt verurteile, sondern, daß er sie selig mache. Nach Weiß nennt der mit einfachem *καί* angeschlossene Satz V. 14 und 15 nach V. 13 noch einen Antrieb zum Glauben, der darin liege, daß auch die Erhöhung Christi nach V. 15 nur unter der Bedingung des Glaubens zum höchsten Heile führe. Allein der Gedankenfortschritt scheint mir vielmehr der zu sein, daß hier nun dem Glauben in der Kreuzerhöhung des Menschensohnes noch etwas Größeres geboten wird als ein authentisches Zeugnis von den *ἐπουράνια*, wie es ihm durch die himmlische Herkunft des Menschensohnes geboten ist, nämlich ewiges Leben. Als ein göttlicher Ratschluß, ein „*δεῖ*" ist die Erhöhung bezeichnet, weil sie zur Erreichung des hier genannten Zweckes, der Vermittlung des ewigen Lebens für die Glaubenden, ebenso notwendig ist wie der himmlische Ursprung des Menschensohnes für die Bezeugung der *ἐπουράνια*. Der hier angegebene Zweck aber bezeichnet einen deutlichen Gedankenfortschritt: es handelt sich nicht mehr bloß um Glaubensermöglichung, sondern in dem Zwecksatz V. 15 ist das *πιστεύειν* vorausgesetzt und nicht mit dem Hauptton

---

einmischen, trotzdem daß er sagt: Wir wissen, daß, wie der Evangelist Jesu Worte versteht und deutet, so sie auch nur wirklich gemeint sein können. (S. 98.)

Digitized by Google

belegt. — Ob auch in dem ἔδωκεν V. 16 auf die Hingabe in den Tod angespielt ist, bleibt unsicher; am meisten spräche dafür die an den Isaakstypus erinnernde Bezeichnung μονογενής (vgl. Hebr. 11, 17), die übrigens an und für sich sehr wohl in Jesu eigenem Mund ohne johanneische Bearbeitung sich verstehen ließe, vgl. Luk. 7, 12; 8, 42; 9, 38 und namentlich Mark. 12, 6, wo ich für die Weiß'sche Beschneidung des Gleichnisses einen zwingenden Grund nicht finden kann. Die Bezeichnung findet sich — beiläufig bemerkt — ebenfalls neben dem ὑψοῦσθαι ἐπὶ ξύλου in den Testamenten der zwölf Patriarchen, Benjam. 9. Dieselben stehen vielleicht dem 4. Evangelium zeitlich nahe.

In den nachgewiesenen Gedankenfortschritt reiht sich nun aufs passendste die Berufung auf die Erhöhung der ehernen Schlange ein. Das ist der zweite Vorteil unserer Auslegung. Denn auf Errettung vom Tode zum Leben als von Gott verheißene und im Glauben zu empfangende weist durchaus diese typische Geschichte. Die eherne Schlange war als ein sakramentliches Zeichen Stütze für den auf Jehovas Verheißung: Ich bin der Herr, dein Arzt, bauenden und in diesem Sinn, also nicht abergläubisch emporschauenden Glauben. Nun ergiebt sich zwar weder aus der Erhöhung der ehernen Schlange auf die Panierstange, noch aus dem Schlangenbild an und für sich die Beziehung der damit verglichenen Erhöhung des Menschensohnes auf seine Erhöhung ans Kreuz. Vielmehr hat uns der johanneische Sinn des ὑψοῦσθαι auf dieselbe geführt. Immerhin kann man, wenn das Schlangenbild hier bloß als Stütze für den Glauben an Gottes Zusage in Betracht kommen soll, fragen, warum denn gerade dieses Rettungszeichen gewählt sei. Die eherne Schlange ist aber in der alttestamentlichen Erzählung offenbar ein Bild der giftigen Schlangen. Ihre Erhöhung und Festnagelung an der Panierstange bezeichnet die Vernichtung und Unschädlichmachung des tödlichen Strafübels durch Gottes Gnadenmacht, die erhöhte Schlange ist sakramentliches Zeichen der dargebotenen Heilung und Rettung für den emporschauenden Glauben. Eine Vergleichung der im Sinne von Weiß allgemein gedachten messianischen Erhöhung Christi mit der Erhöhung der ehernen Schlange würde mithin der auf Errettung vom tödlichen Verderben

Digitized by Google

zielenden typischen Geschichte nicht gerecht, während die Kreuzerhöhung allerdings dasjenige geistlich vermittelt, was dort physisch intendiert war [1]). Ohne daß daher der Gekreuzigte selbst, wie Stier meint [2]), mit der ehernen Schlange verglichen würde, ist doch das Schlangensymbol für das Verständnis des Gedankens nicht gleichgültig und die Erhöhung nicht der einzige und ausschließliche Vergleichungspunkt [3]). Eine direkte Vergleichung zwischen dem Gekreuzigten und der Schlange fände auch dann nicht statt, wenn in der Kreuzerhöhung die Darstellung des Sündengerichtes und Strafsfluches nach Analogie des ebenfalls darauf hinweisenden Schlangensymbols erblickt würde. Dann wäre da und dort der Aufblick nicht nur Hilfe suchender Glaubensblick zum sakramentlichen Zeichen der Todesvernichtung, sondern zugleich bußfertige Anerkennung der gerechten Strafe, und abergläubischer Mißbrauch vollends ausgeschlossen [4]).

---

1) Die Zweckbestimmung in V. 15: Lebenserlangung durch den Glauben, aber natürlich antitypisch: Erlangung des ewigen Lebens, hängt also nicht bloß an der Beziehung des ὑψοῦν auf die Kreuzerhöhung, sodaß sie mit dieser dem Evangelisten zugeschrieben werden könnte, sondern sie hängt an der Verwendung der typischen Geschichte selbst. Nur dann hat diese Sinn, indem unmöglich bloß bei dem ὑψοῦν stehen geblieben und von der speziellen Bedeutung gerade des Schlangensymbols abgesehen werden kann. (Gegen Weiß.)

2) Stier (S. 95 unten) tadelt deshalb den Satz v. Hofmanns: Zwischen dem Menschensohne und der ehernen Schlange einen Vergleich zu ziehen, geht schon deshalb nicht an, weil jener die Gleiche derer hat, welchen geholfen werden soll, diese dagegen die Gleiche derer, welche das Übel angerichtet haben.

3) Diesfalls bemerkt Schmid (Bibl. Theologie, S. 220) gut: Die Erhöhung der Schlange hat nicht den Zweck, ihre Erhabenheit zur Anerkennung zu bringen, sondern vielmehr das Besiegt- und Vernichtet-sein derselben oder ihrer Wirkungen, Bisse anzudeuten.

4) So Geß, Lehre von Chr. P. u. W. I, S. 9. Wichelhaus, Akad. Vorlesungen III, S. 116. Stier, an ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας R. 8, 3 erinnernd. Köhler bei Herzog, Realencykl. XIII, 524. Schmidt, ebendas. XVI, 372. Godet, an 2 Kor. 5, 21 erinnernd. Treffend bemerkt Jakobi a. a. O., S. 45, A. a), daß ein solches Hinblicken zu dem am Kreuz erhöhten Menschensohn bei dem bußfertig-gläubigen Schächer sich finde (Fürchtest auch du Gott nicht ꝛc.). Schmid (a. a. O.) legt es geradezu darauf an, einen recht zusammengesetzten Gedanken und eine komplizierte Bedeutung in dem Rätselwort Jesu zu finden, dergestalt, daß die Ideen der apostolischen Lehre nach 1 Petr. 2, 24. 1 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13. Röm. 3, 25. Kol. 2, 15 hier

Digitized by Google

So erklärt sich denn die Berufung auf die Erhöhung der ehernen Schlange als tief und bedeutungsvoll nur, wenn die johanneische Deutung des Ausspruchs zugleich als der ursprüngliche Sinn gelten kann, und dies ist natürlich dann am sichersten der Fall, wenn der Ausspruch ganz dem Evangelisten angehört. Der dargelegte Sinn steht auch allein auf der Höhe der ernsten ethischen Forderung der ἀναγέννησις, von welcher das Gespräch ausgegangen und erscheint daher als echt apostolische Lehrentwickelung des Geheimnisses des neuen Lebens. Auch Beyschlag [1]) geht zwar von der Weißschen Deutung des ὑψωθῆναι aus, faßt dann aber doch den Zweck in V. 15, offenbar durch den Typus veranlaßt, viel tiefer. Er bezeichnet es als selbstverständlich, daß Jesus an seine messianische Erhöhung auf den Thron gedacht haben müsse, fährt dann aber fort: Er wird, wie einst Mosis eherne Schlange allen, die zu ihr aufschauten, das Panier der Genesung vom tödtlichen Schlangenbiß wurde, allen denen, welche gläubig zu ihm aufschauen, das Panier der Errettung werden, indem Ströme heiligen Geistes, ewigen Lebens von ihm ausgehen werden.

An und für sich — das sei schließlich noch bemerkt — könnte nun freilich der Ausspruch, auch wenn er hier in eine johanneische Betrachtung verflochten ist, gleichwohl ein authentisches Herrnwort aus späterer Zeit sein. Man wird überhaupt bei den johanneischen Reden die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß echte, in der Erinnerung bewahrte Worte Jesu in passendem Gedankenzusammenhang in freien Redekompositionen, abgelöst von ihrem vielleicht unwesentlichen historischen Anlaß, Verwendung gefunden. Es kann diese Annahme über manche Schwierigkeit hinweghelfen und zur Echtheit manches herrlichen Wortes, das an der Stelle, wo es mitgeteilt ist, schwer denkbar erscheint, volles Zutrauen einflößen. Es mag in dieser Beziehung die spätere Jünger-

sämtlich schon angedeutet wären. Er erblickt eben darin eine Erhärtung der Glaubwürdigkeit des Herrnwortes. Auffallend nüchtern hier Steinmeyer (Beitr. IV, 60 f.).

1) Leben Jesu II, S. 151, Anm. 2.

unterweisung noch mehr Stoff für die johanneischen Reden geliefert haben, als aus dem vorliegenden historischen Rahmen dieser Reden sich erkennen läßt. Gerade ein so origineller typologischer Ausspruch wie der in Rede stehende kann sich sehr leicht dem Gedächtnis unauslöschlich eingeprägt haben, ohne daß dies zugleich auch mit Bezug auf den vielleicht gar nicht hervortretenden Anlaß der Fall war. Der Menschensohnname paßt als tiefsinnige Berufsbezeichnung des Messias vortrefflich in den Ausspruch, wurde doch oben gezeigt, wie er auch bei den Synoptikern in zahlreichen authentischen Herrnworten vorkommt, welche den Messiasweg als durch die tiefste Erniedrigung zur Herrlichkeit führend charakterisieren. Man beachte ferner, daß eine dieser typologischen — wenn wir sie richtig gedeutet — analoge Betrachtung des Todes Christi am Kreuz sich sonst bei Johannes gerade nicht findet. Anderseits hat es gar nichts Unwahrscheinliches, daß Jesus selber schon durch Vertiefung in Jes. 53 eine Auffassung von seinem Kreuzestod gewann und aussprach, wie sie unzweifelhaft in der apostolischen, besonders paulinischen Lehre uns entgegentritt. Für die Historicität des Wortes im vorliegenden Zusammenhang weist Godet, allerdings mehr fein als historisch stringent, auf den Eindruck hin, den die Kreuzigung Jesu gerade auf den Nikodemus machte, als auf eine Wirkung dieser Weissagung.

6. Der Ausgang des Gesprächs.

Je näher man dem Ende V. 21 kommt, desto stärker wird der Eindruck, daß das Ganze in eine johanneische Betrachtung ausmündet. In dem, was von V. 16 an steht, ist entschieden ein weiterer Kreis von Erfahrungen und Beobachtungen vorausgesetzt, als ihn jener erste Festbesuch in Jerusalem eröffnete. Es hält hier die Betrachtung von einer höheren Warte aus Umschau. Man hat auch darauf hingewiesen, daß das *γάρ* in V. 16 bestimmt sei, die Erläuterungen des Evangelisten einzuleiten. Das ist indessen nicht beweisend. Entscheidender überhaupt als einzelne Ausdrücke (z. B. *τὸν κόσμον — μονογενής*, worauf Weiß verweist) ist der allgemeine Eindruck. Warum sollte Jesus an und für sich

Digitized by Google

nicht von dem weltumfassenden Liebesratschluß Gottes nach alttestamentlich-prophetischen Prämissen[1]) haben reden können, warum nicht vollends vom Gericht in einer Weise, die der partikularistisch nationalen Anschauung widersprach, indem er sich auf die Höhe einer ganz universellen, religiös-ethischen Betrachtung stellte? Auch nach der synoptischen Überlieferung hat Jesus in seinen Reden die nationale Vorstellung vom messianischen Gericht durchbrochen (vgl. die Gleichnisse vom Samen, vom Unkraut ꝛc.); wer will darüber absprechen, wie früh oder wie spät solche Aussprüche möglich waren? Ist doch hierin sogar der Täufer in Betonung des Sittlichen als des allein Entscheidenden und in Geißelung des Nationalstolzes über die herrschende dünkelhafte Oberflächlichkeit weit hinausgeschritten. — Daß ferner die Bezeichnung des Sohnes als des *μονογενής* sonst nur im Prolog, nicht aber in johanneischen Christusreden vorkommt, beweist doch, wie oben angedeutet wurde, noch nicht, daß er in einem Herrnwort selbst nicht vorkommen konnte. Es entscheiden also wirklich nicht einzelne Ausdrücke oder Vorstellungen. Aber der allgemeine Eindruck spricht namentlich bei den Schlußversen 19—21 mit ihrem *οἱ ἄνθρωποι* deutlich. Weiß, an der Universalität des Heils, die im Zusammenhang ganz unmotiviert sei, Anstoß nehmend, hilft sich mit johanneischer Umbildung, hält aber im übrigen daran fest, daß V. 16—18 noch als zum Gespräch gehörig zu betrachten sei, dessen Schlußgedanke gewesen, daß der Messias nach Gottes Rat nicht, wie die Zeitgenossen glauben, komme, um das messianische Gericht zu halten (womit seine Erhöhung vor aller Augen von selbst gegeben wäre), sondern um in der Rettung des Volkes (Luk. 19, 10) die höchste göttliche Liebe zu offenbaren. Anderseits will Godet, sogar ohne das Bedürfnis zur Annahme einer johanneischen Beimischung oder Umbildung zu empfinden, das Gespräch bis zu V. 21 fortgehen lassen, indem ein Abbruch vorher psychologisch undenkbar sei. Jesus habe bis zur Enthüllung des vollen Liebesratschlusses und seines Zweckes fortschreiten und dann auch noch über die Wirkungen der Gottesthat

---

1) Jes. II. Licht der Heiden, Heil bis an die Enden der Erde. Vgl. Henoch 48, 3.

der größten Liebe sich aussprechen müssen, wie sie bereits in der gar verschiedenen Stellungnahme zu ihm bei den Jerusalemiten sich kundgegeben. Dieser schon vorliegende, vorherrschend traurige Thatbestand eines allgemeinen Unglaubens erkläre die Präterita in V. 19: ἠγάπησαν — ἦν. Aber auch nicht damit, sondern nur mit einem aufmunternden Wort an den Nikodemus, wie es dann wirklich in V. 21 noch folge, habe Jesus als treuer, erbarmungsreicher Seelsorger schließen können [1]). Daß der Dialog aufhöre, erkläre sich leicht daraus, daß Nikodemus vor Erstaunen stumm geworden, und daß er nun ganz Ohr war. Diese psychologischen Bemerkungen haben an und für sich ihre Richtigkeit, doch liegt ihnen eben die kaum berechtigte Voraussetzung zugrunde, daß ein diplomatisch genaues Referat über jenes Gespräch hier zu suchen sei. Ohne diese Voraussetzung wird man einen allmählichen Übergang in eine christologische und soteriologische Betrachtung des Evangelisten, resp. erläuternde Beifügungen desselben annehmen können, ohne darum genötigt zu sein, einen schroffen Abbruch des wirklichen Gesprächs sich zu denken.

Auf eine seltsame Weise sucht Wendt (S. 283 ff.) diesen späteren Horizont, der sich nach ihm schon in V. 11 erkennen läßt, zu erklären; er verlegt nämlich das Gespräch in den letzten jerusalemischen Aufenthalt, auf welchen ja auch die Tempelreinigung nach Mark. 11, 15 ff. weise und findet dann an der Authentie desselben, das er sich bis zum Schluß V. 21 als aus der Quelle entnommen denkt, nichts Anstößiges, muß jedoch natürlich dann das Auftreten des Nikodemus für Jesum bei den Sanhedristen 7, 50 ff., das in einen Redekomplex eingefügt ist, der nach Wendt (S. 285) in einen einige Monate früheren jerusalemischen Aufenthalt Jesu fällt, dem Evangelisten zuschreiben, unterbreche doch 7, 45—52 offenbar den unauflöslichen Zusammenhang zwischen 7, 37 f. 40—42

1) Dies Wort sei ein eigentliches „auf Wiedersehen"! Du wirst schon wiederkommen! Dich läßt's nicht mehr los! Lange malt noch weiter aus: Denken wir uns, daß der Herr mit ihm in die Thüre des Hauses trat und hier gegenüber dem finsteren Nachthimmel diese letzten Worte zu ihm redete, so fühlen wir gleich, welch treffenden, gewaltigen und mahnenden Abschied sie enthalten.

Digitized by Google

und 8, 12 ff. Soll auch das Gespräch in Samaria, wohl das chronologisch früheste Quellenstück, in den Dezember des letzten Jahres fallen, so ist die geschichtliche Orientierung 4, 1—3 rein erfunden, und es bleibt ein Rätsel, wie der Evangelist dazu gekommen sein soll, das in der Quelle doch wohl viel später stehende Stück von der Tempelreinigung und dem Nikodemusgespräch nun gar in kühner Abweichung von der synoptischen Plazierung der Tempelreinigung an die Spitze zu stellen, während doch gerade diese Abweichung samt dem Tagebuchcharakter dieser ersten Abschnitte überhaupt eine gewichtige Instanz für die selbständige geschichtliche Orientierung des Johannes ist [1]). Die Erklärung hierfür bleibt Wendt in jeder Hinsicht schuldig [2]). Man prüfe unbefangen, ob diese geschichtliche Rettung des Nikodemusgesprächs in seinem ganzen Umfang (doch auch nicht ohne Abzüge: ἐξ ὕδατος καὶ V. 5) sich empfiehlt [3]).

---

1) Vgl. bes. Weizsäcker, Evangel. Untersuchungen, S. 325, wo geltend gemacht wird, daß die Tempelreinigung am späteren Ort nicht zu dem damaligen gemessenen und zurückhaltenden Auftreten Jesu stimme, ebenso daß sie mit den sie umgebenden Begebenheiten nicht verknüpft sei, daß namentlich die zu erwartende Wirkung ausbleibe. Vgl. auch Meyer-Weiß zu Johannes, S. 138 f., bes. Anm. über das Herrnwort bei der Tempelreinigung. Daß dieses, das entstellt und doch seinem ursprünglichen Sinn nach noch erkennbar im falschen Zeugnis Mark. 14, 58 wieder erscheint, von Johannes gerade uns aufbehalten ist, spricht für die Historicität, also auch die Chronologie seines Berichtes. Das längst gesprochene Wort konnte, weil nicht mehr so genau erinnert, leichter entstellt werden. Vgl. auch das merkwürdige Zugeständnis von Holtzmann, Einleitung 429 (1. Aufl.), wonach die Verbindung des Herrnwortes mit der Tempelreinigung auf eine den Synoptikern ebenbürtige ältere evangelische Quelle zurückgehen könnte. Soll dann die Chronologie allein unhistorisch sein?

2) Warum hat der Evangelist nicht, wenn ihm seine Quelle freie Hand ließ, das Gespräch bei 12, 42 f. eingereiht, wo es doch vortrefflich gepaßt hätte?

3) Der sel. Alex. Schweizer las noch mit großer Anstrengung bei schon sehr geschwächtem Augenlicht das Buch von Wendt. Der Versuch erinnerte ihn lebhaft an seinen eigenen früheren, den er ja, doch nur in der damaligen Form, hatte aufgeben müssen. Nicht nur sprach er mir wiederholt davon, er bekundete sein Interesse daran auch dadurch, daß er, wie ich hörte, im Kolleg öfters darauf verwies. Jede Bemühung, die Echtheit wenigstens

Digitized by Google

einer Grundlage des 4. Evangeliums, insbesondere der Reden geschichtlich nachzuweisen, erschien ihm beachtenswert, hat er doch in seiner Glaubenslehre das johanneische Selbstzeugnis Jesu — mit dem Beyschlag'schen Verzicht auf die persönliche Präexistenz — reichlich verwertet, namentlich zur Beleuchtung des persönlichen Verherrlichungsstandes des Erlösers, womit ihm zugleich auch die persönliche Vollendung der Gläubigen im Jenseits untrennbar verknüpft war. Merkwürdig ist jedenfalls, wie seine Anschauung, die er betreffend das 4. Evangelium in seiner Glaubenslehre vorgetragen (II, S. 97), ziemlich zusammentrifft mit der neulich von positiver Seite ausgegangenen Anschauung johanneischer Umbildung der Reden Jesu vom Standpunkt der gereiften Glaubenserfahrung — ein wesentlicher Berührungspunkt mit den Interessen derjenigen Theologie, welche den Christus der vier Evangelien der Kirche unverkürzt erhalten möchte. Mochte Schweizer in seiner Bescheidenheit dem Versuch von Wendt, das johanneische Problem zu lösen, eine größere wissenschaftliche Bedeutung beilegen, als seinem eigenen vom Jahr 1841, das darf ich doch, ohne der neueren Arbeit zu nahe zu treten, jedenfalls als einen unbestreitbaren Vorzug der älteren zum ehrenden Gedächtnis ihres Urhebers nochmals betonen, daß das Historische dort eine viel pietätvollere, besonnenere und weniger gewaltsame Behandlung erfuhr als bei Wendt, wie denn z. B. Schweizer für jene tagebuchartigen Berichterstattungen einen feinen und offenen Sinn hatte. — Schließlich mache ich noch auf einen bedeutsamen Satz Schweizers in seinen vor kurzem erschienenen „biographischen Aufzeichnungen, von ihm selbst entworfen" (S. 74) aufmerksam: „Noch scheint mir das Geheimnis dieses Evangeliums nicht enthüllt, denn eine so imponierende Schrift wird fast noch rätselhafter, je tiefer man sie ins 2. Jahrhundert hinabrückt, weil die Persönlichkeit, welche so schreiben konnte, dort umsonst gesucht wird oder, wenn sie so spät gelebt und gewirkt hat, nicht unbekannt oder versteckt bleiben konnte."

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul.

Von

Lic. theol. Johannes Weiß.

Eine monographische Behandlung irgendeiner Perikope der synoptischen Evangelien krankt von vornherein an dem Gebrechen, daß der allgemeine kritische Standpunkt, welchen der Verfasser einnimmt, nicht ausführlich begründet werden kann. Darum werden auch die folgenden Erörterungen nur für diejenigen Beweiskraft haben, welche in dieser allgemeinen Frage auf gemeinsamem Boden mit dem Verfasser stehen. Für mich ist dies der Boden der Markus-Hypothese, welche sich trotz Holstens energischem Angriff [1]) doch noch einer ansehnlichen Zahl von Anhängern erfreut. Außer der Priorität des Markus, oder vielmehr des Markus in seiner Urgestalt [2]) nehme ich mit vielen anderen eine dem Matthäus und Lukas gemeinsame Quelle an (namentlich Reden enthaltend). Wenn

---

1) Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes. Heidelberg 1886.

2) Ich bin also Anhänger der Hypothese, die von Weizsäcker (Evang. Geschichte, Gotha 1864), Beyschlag (Stud. u. Krit. 1881), Wittichen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866), Feine (Jahrb. f. prot. Theol. XII. XIV. XV), Jakobsen (Untersuchungen über die synopt. Evangelien. Berlin 1883) vertreten wird.

Digitized by Google

ich diese Voraussetzungen machen darf, ohne bei allzu vielen auf Widerspruch zu stoßen, so will ich hier noch hinzufügen — was freilich für die vorliegende Aufgabe keine Bedeutung hat — daß die heutige Form unsres Markus nach meiner Vermutung entstanden ist in oder für Rom (vgl. Beyschlag) und zwar in paulinischem oder wenigstens heidenchristlichem Interesse.

Eine Benutzung des Matthäus durch Lukas (oder umgekehrt) anzunehmen, halte ich für unnötig [1]).

1. Wenn wir nun die Dämonenrede Jesu kritisch, exegetisch und historisch behandeln wollen, so beginnen wir mit ihrer Stellung im Lukas-Evangelium. Sie steht dort (11, 14—26) in dem Teile, der, nach der Ansicht vieler und auch nach meiner Meinung, eine große Einschaltung in den Markusfaden ist — eine Einschaltung

1) Simons (Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Straßburg 1880) hat für die erste Form der Benutzungshypothese viele Anhänger gewonnen, während die zweite (Benutzung des Lukas durch Matthäus) auf Volkmars Spuren (Die Evangelien, Leipzig 1870) von Pfleiderer vertreten wird (Das Urchristentum. Berlin 1887). Mit Pfleiderers Ansicht hoffe ich mich bei anderer Gelegenheit auseinandersetzen zu können, wobei ich auch seinen richtigen Beobachtungen gerecht zu werden hoffe; meine Meinung über die neuerdings so beliebte Simonssche Hypothese kann ich in Kürze dahin zusammenfassen, daß sie mir ungenügend erscheint, weil sie nur die Hälfte derjenigen Erscheinungen erklärt, welche mich mit anderen (vgl. namentlich die Aufsätze von Feine) zur Unterscheidung eines Urmarkus von unserem Markus führen. Die Methode Simons', der von der Fülle der Übereinstimmungen des Textes zwischen Matthäus und Lukas gegen Markus auf eine direkte Benutzung des Matthäus durch Lukas schließt, reicht aus zur Erklärung der positiven Übereinstimmungen. Es ist psychologisch vorstellbar, daß einem Schriftsteller, der im allgemeinen nach einer Quelle A arbeitet, hin und wieder Einzelheiten aus einer Quelle B, die er kennt, in die Feder kommen, weil sie ihm im Kopf oder im Ohr liegen. Es ist aber psychologisch nicht vorstellbar, daß, weil die Quelle B hier und da gegen A ein minus hat, auch der von beiden abhängige Schriftsteller sich von diesen Auslassungen beeinflussen lasse, wenn A im übrigen seine Hauptquelle ist. Denn hier ist eben eine Reminiscenz, welche ihn ausnahmsweise leiten könnte, nicht vorhanden; es liegt ihm nichts im Kopf oder Ohr, was ihm in die Feder kommen könnte. Diese Fälle von Auslassungen des Matthäus und Lukas gegen Markus sind aber ungemein zahlreich, wovon man sich aus Simons eigenen Nachweisungen überzeugen kann.

Digitized by Google

zum Teil nach der Redenquelle, die aus Matthäus und Lukas zu rekonstruieren ist (Q) (Luk. 9, 51—18, 14). Wenn nun auch Markus (3, 20—30) die fragliche Rede hat, so ist doch bei unserer Ansicht von den Quellen des Lukas eine Abhängigkeit von Markus an dieser Stelle ausgeschlossen. Denn jene Annahme einer so großen Einschaltung in den Zusammenhang der Markusvorlage hat doch den Sinn, daß Lukas bei Abfassung des Abschnitts 9, 51—18, 14 den Markus, der bisher seine Hauptquelle war, beiseite geschoben hat, um nun einstweilen seinen andern Quellenschriften zu folgen. Man wird auch kaum irgendwelche verstohlenen Seitenblicke auf den Markustext bei ihm voraussetzen dürfen. Das geht auch daraus hervor, daß er den zweiten Teil der Rede bei Markus (von der Lästerung des Geistes) an dieser Stelle nicht bringt [1]).

Ganz anders liegt das Quellenverhältnis bei Matthäus (12, 22—32). Daß er, wie Lukas, von Q abhängig ist, schließen wir aus der großen Fülle von Übereinstimmungen zwischen ihm und Lukas gegen Markus; eine Abhängigkeit vom Urmarkus (A) ist in diesen Punkten ausgeschlossen, weil Lukas hier auf Markus gar nicht reflektiert; mithin folgen beide einer andern gemeinsamen Quelle, nämlich Q Ob man neben dieser Abhängigkeit von Q auch noch direkte Einflüsse des Matthäustextes auf Lukas annehmen will, kann hier einstweilen dahingestellt bleiben. Nun hat aber Matthäus noch ein ganzes Stück der Rede mit Markus gemeinsam, welches Lukas nicht hat. Daraus folgt für die Mehrzahl der Kritiker — auch für uns — daß Matthäus hier Markus und Q kombiniert habe. Gegen diese Ansicht steht die von Weizsäcker (Ev. Geschichte 47 f.), welcher annimmt, daß die Rede in dem Urmarkus gefehlt habe, also erst später vom Deuteromarkus hinzugefügt sei. Denn „Lukas übergeht sie nicht nur hier (d. h. an diesem Punkte des Markusfadens), sondern er zeigt auch .... 11, 15 f. .... daß sie .... einer andren Quelle angehört. Bei Markus aber unterbricht sie offenbar den Zusammenhang ....“ Höchstens will Weizsäcker zugeben (48 f.), daß die Erzählung des pharisäischen Vorwurfes in der

1) Der Spruch Luk. 12, 10 ist aus Q geschöpft. Vgl. B. Weiß (Das Matthäusevangelium. Halle 1876. S. 274).

Digitized by Google

ältesten Quelle (A) gestanden habe (3, 22)[1]. Die Meinung dieses hochverdienten Gelehrten beansprucht mehr Beachtung, als ihr meist zuteil wird. Was zunächst die Sprengung des Zusammenhanges anlangt, so muß man einfach zugestehen, daß die Rede Jesu über das Dämonenaustreiben gänzlich gleichgültig ist gegen die vorher erzählte Notiz über die Angehörigen Jesu und gegen die folgende Geschichte von den Verwandten Jesu. Ob man aber deswegen die ganze Rede (3, 23—30) aus der alten Erzählungsquelle (A) auszustoßen genötigt ist, das sei der Gegenstand der folgenden Untersuchung.

2. Ich weise zunächst auf die Thatsache hin, daß in der Erzählung des Markus zwei ganz verschiedene Vorwürfe gegen Jesus erhoben werden: Die Angehörigen Jesu wollen ihn festnehmen, weil sie sagen: „er ist von Sinnen". Dieser Aussage schließen sich die *γραμματεῖς* von Jerusalem an, indem sie zunächst sagen, *ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει*, d. h. (nach der Erklärung in Markus 3, 30) er ist von einem unreinen Geist (namens Beelzebul) besessen. Also die Besorgnis der Verwandten wird von den Schriftgelehrten zu der boshaften Aussage gesteigert, Jesus sei von einem Dämon besessen. Zweitens aber erheben diese *γραμματεῖς* den weiteren (mit *καὶ ὅτι* angeflickten) Vorwurf, daß Jesus durch (*ἐν* = בְּ) den obersten der Dämonen die Dämonen austreibe. Dies zweite Urteil ist von dem ersten nicht nur formell, sondern sachlich ganz verschieden. Jesus wird in dem ersten Wort gleichgestellt jenen Unglücklichen, Kranken, über deren traurigen geistigen und sittlichen Zustand das jüdische Volk das Urteil fällte: Sie sind in der Gewalt von Dämonen, sie sind von unreinen Geistern geplagt und

---

1) Die letztere Möglichkeit gewinnt Weizsäcker aus Matth. 9, 34, wo bei der Heilung eines Dämonischen der Vorwurf der Pharisäer erwähnt wird. Mithin gehöre diese „Beschuldigung unter die Stücke, bei welchen Matthäus durch die ausgezeichnete Wiederholung deutlich auf das Vorkommen in zwei Quellen hinweise". Matth. 9, 34; 12, 24. Aber der betreffende Vers (Matth. 9, 34) ist textkritisch zu wenig sicher, um auf ihn solche Schlüsse zu bauen. Wenn ein so selbständiger Codex, wie D und zwei Itala-Codices ihn auslassen, so daß selbst Hort ihn [ ] einklammert, so dürfte doch die Vermutung einer Glosse nicht zu fern liegen. Jedenfalls können wir auf diesen Vers keine Schlüsse bauen.

Digitized by Google

geknechtet. Und zwar ist es der Eindruck der Unfreiheit, der Willensohnmacht, der dies Urteil über sie hervorruft. Wenn nun dies selbe Urteil über Jesus gefällt wird (in Verbindung mit dem anderen: *ὅτι ἐξέστη*), so muß der Eindruck der Persönlichkeit Jesu wenigstens in irgendeiner äußerlichen Analogie gestanden haben zu dem jener Unglücklichen. Das Gemeinsame wird darin zu suchen sein, daß auch der Herr in der Begeisterung seines Redens und Wirkens den gewöhnlichen Menschen als ein von einer fremden Macht Getriebener erschien. Es ist nicht der Jesus von Nazareth, der das alles thut, sondern ein fremder Geist, eine übermenschliche Kraft, welche hier wirkt. Dies gesteigerte pneumatische Wesen des Herrn wird nun von den Gegnern in einer hämischen, boshaften Weise mißdeutet. Aber diese Mißdeutung spaltet sich in unsern Quellen in zwei verschiedene Vorwürfe: Die Darstellung bei Markus nennt die beiden Aussagen nebeneinander: Er ist ein Kranker, dämonisch Geknechteter **und** er ist einer, der mit dem obersten der Dämonen in bewußter und gewollter Hingebung einen Bund geschlossen hat. Das erste Urteil degradiert Jesum zu einem kranken, aufgeregten Schwärmer, dem zu glauben thöricht sei, das zweite Urteil sucht seine Erfolge, die ja nicht geleugnet werden können, zu diskreditieren: es sind Teufelskünste. Diese beiden Urteile schließen einander aus: Entweder er ist ein Dämonischer, dann ist er wohl zu bedauern, unter Umständen vielleicht auch zu fürchten, — im übrigen aber braucht man sich nicht um ihn zu kümmern. Oder er ist mit dem Teufel im Bunde, er hat sich von ihm übernatürliche Kräfte zur Verfügung stellen lassen, dann ist er ein bewußter Förderer des Satansreiches und als solcher zu bekämpfen.

Daß beide Äußerungen nebeneinander unmöglich sind, daß ein Dämonisch-Kranker keine Wunder thun kann nach jüdischer Auffassung, das zeigt die Stelle Joh. 10, 20 f. (eine von den Stellen des vierten Evangeliums, welche die jüdische Volksstimmung in unübertrefflicher Weise wiederspiegeln): *ἔλεγον οὖν πολλοὶ ἐξ αὐτῶν· δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται* (also ganz wie Markus 3!) ***τί αὐτοῦ ἀκούετε;*** *ἄλλοι ἔλεγον· ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαιμονιζομένου·* ***μὴ δαιμόνιον δύναται*** *τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι*; Auf das Urteil der zweiten Gruppe kommt's hier

Digitized by Google

an: Ein Dämonischer, Rasender kann keine Wunder thun! Wenn mithin die Pharisäer sagen, Jesus treibe durch Beelzebul die Dämonen aus, so ist Jesus damit nicht als Dämonisch-Kranker bezeichnet, sondern als einer, der sich freiwillig und bewußt dem Dämonenobersten zur Verfügung gestellt hat und von ihm mit besonderen Kräften ausgerüstet ist.

Bei Markus stehen nun diese zwei verschiedenen Beschuldigungen zusammen, während Matthäus und Lukas aufgrund von Q nur den Vorwurf des Dämonenbündnisses erzählen. Die bei Markus folgende Rede nimmt auf diese beiden Vorwürfe Rücksicht und zwar, wie ich zu zeigen hoffe, in dem ersten Teil (V. 23—26) auf die zweite Anklage, in dem zweiten Teil auf die erste Beschuldigung. Markus 3, 23—26 nämlich erörtert Jesus den Widersinn des Vorwurfs, er treibe die Dämonen aus kraft seines Bündnisses mit dem obersten der Dämonen. Es würde eine schlechte Verstärkung des Dämonenreiches sein, wenn es sich einen Verbündeten zugesellte, der dies Bündnis dazu benutzt, die Dämonen auszutreiben! *εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ᾽ ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη, οὐ δύναται στῆναι, ἀλλὰ τέλος ἔχει!* In V. 27—29 dagegen verteidigt sich Jesus gegen die Beschuldigung, daß er dämonisch krank sei: „Niemand kann doch in das Haus des Starken eindringen und seinen Hausrat rauben, wenn er nicht vorher den Starken gebunden hat. Und dann wird er sein Haus ausplündern.“ Wie viel weniger aber wäre das möglich, wenn der Betreffende sogar selber in der Macht jenes Starken wäre! Dies ist eine durchgeführte Parabel, welche noch nichts von Allegorie in sich enthält. Das Argument aber, welches diesem in sich klaren Gleichnisvorgange zu entnehmen ist, lautet: Wie könnte ich den Satan mit Erfolg bekämpfen, wenn ich wirklich, wie ihr sagt, von einem Dämon geknechtet wäre! Ich kann dies nur, weil ich vielmehr den Satan überwunden habe — wobei Jesus an seinen Sieg in der Versuchung gedacht haben mag. Damit ist der Widersinn aufgedeckt, daß Jesus, dessen ganze Wirksamkeit doch eine erfolgreiche Zerstörung des Satansreiches ist (z. B. durch die Dämonenaustreibungen), ein vom Dämon Geknechteter sein soll! Man kann geradezu sagen: In dieser Parabel beruft sich Jesus auf seine Dämonenaustreibungen als Beweis gegen sein

Digitized by Google

Besessensein! Auch die in den folgenden Versen verurteilte Lästerung des Geistes paßt mehr zu dem Vorwurf, der Jesum treibende Geist sei nicht göttlicher, sondern dämonischer Herkunft, als zu dem Vorwurf gegen die Person Jesu, daß er ein Freund und Bundesgenosse des Satan sei. Dies wäre vielmehr eine „Lästerung des Menschensohnes" (cf. Matth. 12, 32; Luk. 12, 10).

Nun ist z. B. von B. Weiß (das Markus-Evangelium. Berlin 1872) anerkannt worden, daß der doppelte Vorwurf in Mark. 3, 22 einfach durch Kombination zweier Berichte entstanden sei, indem Markus aus Q den Vorwurf der Besessenheit eingeschaltet habe. Für die Rede Jesu dagegen wird eine solche Doppelheit der Pointe nicht zugestanden, obwohl die Erklärung von V. 27 bei Weiß nahe daran streift (a. a. O. 129). Er bezieht das Gleichnis vom Starken auf den Vorwurf des Bündnisses mit dem Dämonenobersten, nicht auf den der Besessenheit. Aus der Parabel folge, „daß auch Jesus . . . . nicht als Werkzeug des Satan, sondern nur als sein Überwinder die Dämonen austreiben könne." Aber, indem hier der Ausdruck „Werkzeug" des Satans angewendet wird, ist eigentlich zugestanden, daß die Parabel nur paßt als Antwort auf den Vorwurf der Besessenheit, wo eben der Kranke ein „Werkzeug" des Dämon geworden ist. Der zweite Vorwurf aber lautete vielmehr dahin, daß Jesus die Dämonen austreibe ἐν (= בְּ) τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, d. h. er bediene sich eben dieses Dämons als eines Werkzeugs. Der hat Jesu seine übernatürliche Kraft zugebote gestellt. So ist uns diese entgegengesetzte exegetische Auffassung zum Beweis geworden, daß wir den zweiten Teil der Rede richtig verstanden haben. Wir schreiten nun von diesem exegetischen Ergebnis weiter fort zu dem kritischen Urteil, daß der Vorwurf des Dämonenbündnisses und die darauf bezüglichen Worte Jesu ein Zusatz des Deuteromarkus sind, der hier in einen ähnlichen Zusammenhang diese Dinge einschob, vielleicht weil er bei Matthäus, oder einer anderen Quelle, diese Kombination schon vollzogen fand. Dies Urteil ist ja freilich nur für denjenigen zwingend, der auch sonst durch eine große Zahl von Einzelfällen sich hat überzeugen lassen, daß der Text unsres Markus in den Partieen, wo Matthäus und Lukas mit ihm parallel gehen, und im Aufriß des

Digitized by Google

Ganzen dem Faden des Markus folgen, gegen jene sekundär erscheint. Aber auch für andre wird hoffentlich das aus dem Obigen hervorgehen, daß hier zwei fremdartige Stoffe, die auf einander nicht berechnet waren, zusammengefügt sind. Ursprünglich enthielt also der Urmarkus (A) nur die Erzählung des Vorwurfs der Besessenheit, wogegen Jesus in der Parabel vom Starken sich verteidigte und seinerseits die Lästerer des ihn beseelenden Geistes bedrohte. So las es auch Lukas an dieser Stelle seines Markusfadens. Er überging aber diese Perikope, weil er sie nach Q bringen wollte und ersetzte sie vielleicht durch die Erzählung von der großen Sünderin (7, 36—50) aus seiner Spezialquelle. Hier wird ja auch von pharisäischer Seite der Vorwurf gegen Jesus erhoben, daß er nicht, wie er vorgebe, ein Prophet sei, sondern daß er sich durch die Berührung jenes Weibes habe verunreinigen lassen (cf. Mark. 3, 30).

3. Die Logiaquelle dagegen erzählte von vornherein nur, bei einer Dämonenaustreibung habe man Jesum beschuldigt, er könne dies nur, weil er mit dem Beelzebul im Bunde stehe, der ihm seine Kräfte dazu leihe. Hiergegen verteidigt sich Jesus mit einer längeren Rede, die bei Matthäus und Lukas ziemlich übereinstimmend erhalten ist und aus welcher der Deuteromarkus einige Bruchstücke (Mark. 3, 23—26) in die ihm vorliegende Evangelienschrift eingeschaltet hat.

Wie gesagt: Matthäus und Lukas gehen in dieser Rede so stark parallel — bis zu einem gewissen Punkte — daß für die Quellenkritik, wie es scheint, nur zwei Möglichkeiten bleiben: Gemeinsame Quelle oder gegenseitige Benutzung. Man sollte denken, wer für die erste Möglichkeit sich entscheidet, sei der Notwendigkeit überhoben, auch noch ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen Matthäus und Lukas zu statuieren. Dennoch hält Simons (a. a. O. 66 ff.) beide Annahmen nebeneinander für notwendig. Er findet nämlich, der Text des Lukas lasse sich nur so erklären, daß Lukas aus Matthäus Kombinationen des Logiatextes mit dem des Markus herübergenommen habe. Wenn dies richtig wäre, wenn der Text des Matthäus wirklich nur zu begreifen wäre als ein auch von Markus (3, 22 b—26) abhängiger, so müßten wir allerdings auf

unsern Erklärungsversuch, wonach Matthäus eben die Verse Mark. 3, 22b—26 gar nicht gekannt hat, verzichten. Welches sind denn die Punkte, in denen Matthäus von jenen Markusversen abhängig sein soll?

a) Der Name Beelzebul soll bei Beginn des Stückes in Q nicht gestanden haben. Denn der Anfang der Perikope in Q sei Matth. 9, 34 richtig erhalten und hier fehle der Name. Folglich sei Matthäus hier abhängig von Markus. — Aber er wäre doch nur von 3, 22 a abhängig, und diese Vershälfte hat auch in A gestanden. Dann aber: 9, 34 ist textkritisch zu unsicher, und drittens: Kann denn Matthäus nicht auch von sich aus den Namen hinzugesetzt haben, wenn doch der oberste der Dämonen nun einmal Beelzebul hieß?

b) In V. 26 soll Matthäus und nach ihm Lukas sekundär gegen Markus sein; denn bei ihnen beiden wird dem Reiche des Satan der Bestand abgesprochen, bei Markus dem Satan selber. — Das ist nun nichts als ein Geschmacksurteil, dem z. B. ich widerspreche. Denn der Satz bei Matthäus und Lukas scheint mir in seiner Einfachheit mindestens ebenso original zu sein, wie Markus V. 26, ein Vers, der ganz den umständlichen, manierierten Sprachcharakter des Deuteromarkus trägt.

c) Daß die Rede bei Markus in ihrem Zusammenhange leichter zu verstehen ist (ohne Matthäus V. 27 f.), mag richtig sein. Aber das beweist mir gerade, daß der Markustext geglättet und darum weniger ursprünglich ist.

Außerdem läßt sich für den sekundären Charakter des Markustextes in V. 22 b—26 noch auf folgendes hinweisen. In monotoner Weise wiederholt Markus vier- (fünf-) mal das *οὐ δύναται* (resp. *οὐ δυνήσεται*). Nur einmal ist es in Matthäus übergegangen, in Lukas gar nicht. Matthäus 12, 29 aber, wo wir das *πῶς δύναται* lesen, hängt auch nach meiner Meinung von Markus (oder vielmehr A) ab. An dieser Stelle hat nun das *δύναται* einen kraftvollen Sinn. Es heißt hier: Niemand vermag, ist imstande . . . . Die andern viermal dagegen ist jenes Wort ein gespreizter pathetischer Ersatz für das logische Futurum resp. Präsens (der Notwendigkeit), womit Matthäus und Lukas sich begnügen

Digitized by Google

(auf Grund von Q). Ferner ist das dreimalige Imperfekt von *λέγω* (V. 22, 23, 30), eine Spezialität des Deuteromarkus (ca. vierzigmal), keinmal (oder doch höchstens Matthäus 9, 34) in die Parallelen übergegangen. Auch die paradoxe Frage Jesu (Mark. V. 23) ist von den Seitenreferenten nicht aufgenommen, ihre pointierte Form aber dürfte gerade für den Deuteromarkus charakteristisch sein (vgl. noch die *παραβολαί* V. 23. Die Umständlichkeit in V. 24, 25, 26[b]).

Da also nicht Matthäus, sondern Markus den sekundären Text bietet, so ist die Simonssche Hypothese auch in diesem Fall unbrauchbar. Wir hätten uns hier also nur noch mit der Hypothese von B. Weiß auseinanderzusetzen, wonach die sekundäre Form bei Markus der Beweis einer Benutzung der Logiaquelle durch Markus sein soll. Diese Hypothese erklärt die Form der Verse Markus 3, 22[b]—26 genau so gut, wie die von uns bevorzugte Urmarkushypothese in der Gestalt, welche Weizsäcker ihr gegeben hat. Aber, wenn sekundäre Züge im Markustext in diesen Versen auch durch die Annahme, Markus habe Q benutzt, erklärt werden können, so sind damit noch nicht die sekundären Züge in den Teilen des Textes erklärt, wo eine Benutzung von Q durch Markus ausgeschlossen ist, z. B. in V. 27—30 [1]). In dieser Beziehung möchte ich nur kurz auf die Verbreiterung hinweisen, welche den Markustext dem des Matthäus gegenüber auszeichnet:

Matth. V. 31.

λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.

Mark. V. 27 f.

λέγω ὑμῖν, ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ βλασφημίαι, ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν, ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχος ἔσται αἰωνίου ἁμαρτήματος.

Solche umständliche Verbreiterungen aber gehören gerade zu den Merkmalen der Bearbeitung, welche die alte Markusschrift —

1) Auch in V. 29 kann ich eine solche Benutzung nicht annehmen.

Digitized by Google

vielleicht mit Rücksicht auf das römische, litterarisch verwöhnte Publikum, erfahren hat. Auch hier wieder muß ich ja freilich auf einen ausführlicheren Beweis verzichten und kann darum nicht so genau, wie ich wünschte, zeigen, aus welchen Gründen ich der oben genannten Hypothese mich nicht anzuschließen vermag [1]).

4. Wir haben nun die Gestalt der Rede aus Q noch einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Im allgemeinen gehen ja Matthäus und Lukas in der Wiedergabe der Scene und der Rede so sehr parallel, daß in diesem Falle der Text der Perikope in Q leicht zu rekonstruieren ist. Auch der Sinn der Rede ist nicht schwer zu ermitteln. Jesus zeigt zunächst, wie thöricht der Vorwurf ist, denn Beelzebul wird sich doch nicht mit jemandem verbünden, der nur darauf ausgeht, das Dämonenreich zu zerstören. Entweder die Gegner nehmen diesen Widersinn mit in Kauf, dann müssen sie aber auch zugeben, daß ihre Schüler, welche das gleiche Handwerk treiben, das auch nur in der Kraft Beelzebuls können. Oder sie müssen zugeben, daß es doch mit Exorcismus Jesu ein ander Ding sei, als mit denen ihrer Schüler, d. h. daß Jesus im Geiste Gottes wirkt. Wenn sie das aber zugestehen müssen, dann sollten sie billig auch erkennen, daß das Reich Gottes bereits herbeigekommen ist [2]).

Bis hierher reicht der Parallelismus von Matthäus und Lukas oder vielmehr auch noch so weit, daß beide jetzt die Parabel vom Starken bringen und dann den Spruch: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich ꝛc.“ Aber schon in der Parabel vom Starken differieren beide bedeutend. Matthäus geht hierin mit Markus, dem er auch in V. 31 folgt, Lukas dagegen bringt die Parabel in

1) Sollte aber die auch von mir vertretene Urmarkus-Hypothese sich als unhaltbar erweisen, was ich nicht glaube, so würde ich am ehesten in der Hypothese von B. Weiß, zu allerletzt aber erst in der Simonsschen Hypothese die Lösung des Rätsels erblicken können.

2) Ein solcher Versuch, den Gedankengang einer Rede der Logiaquelle wiederzugeben, muß mit großer Reserve gemacht werden. Wir sind nur zu geneigt, die Reden der ältesten Quelle mit denen Jesu zu identifizieren, und bedenken nicht, daß alle diese Reden doch nur ganz kurze Fragmente aus jenen sind. Auch die älteste Quelle konnte bloß einzelne Sprüche und Spruchreihen kombinieren: ob aber ihre Gesichtspunkte bei der Disposition die Gesichtspunkte Jesu selber sind, bleibt oft recht zweifelhaft.

Digitized by Google

einem von Markus stark abweichenden Wortlaut und knüpft dann an die Dämonenrede (von Markus und Matthäus abweichend) die Parabel vom ausgetriebenen und wiederkehrenden Dämon an. Lukas V. 23 (= Matthäus V. 30) aber bildete wohl in Q den Schluß der Dämonenrede: eine schneidige Absage an die Pharisäer, die mit ihrer Halbheit nur das Reich des Satans bauen, das Reich Gottes aber aufhalten. Lukas hat uns also, wie auch bei der Berg- und Aussendungsrede den Umfang des Redestücks genauer erhalten, als Matthäus. Daß dieser die ursprüngliche Form überschritten hat, liegt eben an seiner Kombination mit dem Stück aus Markus (A). Eine andere Folge dieser Kombination bei Matthäus ist nun die auffallende Differenz in der Parabel vom Starken. Nach B. Weiß hat Lukas die Parabel genau nach Q gegeben, während Matthäus, wie gesagt, von Markus abhängt. Simons sagt dagegen, Lukas sei überhaupt nur durch Matthäus darauf gekommen, hier die Parabel zu bringen, und zwar genau an derselben Stelle, wie Matthäus. Lukas sei also in dieser Parabel nicht von Q abhängig, wogegen auch die stark lukanische Sprachfarbe des betr. Verses zeuge. Was die sprachliche Seite betrifft, so mag Lukas im Ausdruck geändert haben; damit ist aber noch nicht gesagt, daß er nicht von Q abhängig ist; nach diesem Grundsatz könnte er auch nicht von Matthäus V. 30 abhängig sein.

Gegen die Simonssche Annahme läßt sich aber mit Recht fragen, warum denn Lukas dem Matthäus nicht weiter gefolgt ist in den Worten über die Lästerung des Geistes (eine Sache, die ihn nach 12, 10 doch interessiert hat!). Die Annahme von B. Weiß aber rechtfertigt sich vor allem dadurch, daß die Parabel, wie sie bei Lukas steht, allein in die Rede hineinpaßt, in der Formulierung des Markus, resp. Matthäus dagegen paßt sie nicht so gut in den Zusammenhang. Es ist schon mehrfach darauf geachtet worden, daß die Parabel je nach der verschiedenen Formulierung eine andre logische Pointe hat. Bei Matthäus (resp. Markus oder A) hat die Parabel den Sinn: Jemand kann das Haus des Starken nur plündern, wenn er den Starken gebunden hat; bei Lukas: Die Habe des Starken bleibt in Ruhe, bis ein Stärkerer den Starken überwunden hat. Die Folgerung bei A lautet: Wer das

Digitized by Google

Haus des Starken plündert, muß den Starken überwunden haben. Wenn Jesus also die Dämonen austreibt, so muß er Herr über den Satan sein. Die Folgerung bei Lukas lautet: Wenn die Habe des Starken als gute Beute verteilt wird, dann muß der Starke überwunden und entwaffnet sein. Wenn also die Dämonen ausgetrieben werden, dann muß es mit der Satansherrschaft aus sein.

Im ersten Falle wird also eine Bedingung für die Person des Satanüberwinders gestellt, im zweiten tritt diese Person ganz zurück und es wird nur noch gesagt, welcher objektive Vorgang der erfolgreichen Bekämpfung des satanischen Reichs vorhergegangen sein muß. Diese jeweils verschiedene logische Pointe entspricht nun dem Zusammenhang, in dem die Parabel jedesmal steht. In dem Zusammenhang von A, den wir durch Ausscheidung von Mark. 3, 22ᵇ—26 rekonstruiert haben, hat sie den Sinn eines argumentum ad hominem: Jesus kann kein Geknechteter des Satans sein, da er doch über die Dämonen herrscht. Bei Lukas dagegen ist die Parabel ein Beweis für V. 20. Denn, wenn mit den Untergebenen des Satans so geschaltet wird, wie Jesus thut, dann muß Satans Macht und Herrschaft gebrochen sein, oder Gottes Herrschaft hat bereits begonnen (ἔφθασεν) [1]).

Also mag auch in Lukas V. 21 im Ausdruck einzelnes spezifisch

---

1) Daß die Verkündigung oder Aufrichtung des Reiches Gottes durch den Messias die vorherige Vernichtung des Satanreiches erfordert, spricht sich z. B. in den Schreckensrufen der Dämonischen aus, welche ganz genau wissen, daß Jesus als Messias mit der Absicht gekommen ist, sie zu verderben. Vgl. B. Weiß, Bibl. Theologie des Neuen Test.⁵ 1889. S. 77. — Matth. 12, 28 ist übrigens eine der Stellen, aus welchen hervorgeht, daß in Q nicht, wie Schürer (Jahrb. f. prot. Theol. 1876. S. 183) annimmt, der Ausdruck „Himmelreich", sondern „Gottesreich" gebraucht worden ist. Auch im Vaterunser bei Matthäus ist der Ausdruck: „Dein Reich" anstatt „das Himmelreich" aus Q stehen geblieben, obwohl der erste Evangelist im allgemeinen das Bestreben hat, ihn durchweg durch den Ausdruck „Himmelreich" zu ersetzen. Wenn also sowohl Q, wie Markus von der βασιλεία τοῦ θεοῦ reden, so wird auch Jesus diesen Ausdruck gebraucht haben. Schürer hat nur bewiesen, daß Jesus nach jüdischem Sprachgebrauch jene andere Bezeichnung hätte wählen können, aber nicht, daß er sie wirklich gewählt hat. Die Wahl des Ausdrucks „Himmelreich" hängt also mit den Ideen des ersten Evangelisten zusammen. Vgl. B. Weiß, Bibl. Theol.⁵ S. 579, Anm. 8. ep. Polyc. 2, 3.

Digitized by Google

lukanisch sein — sachlich paßt nur diese Form der Parabel in den Zusammenhang der Logiarede. Die Markusform dagegen, welche Matthäus bevorzugt hat, paßt deswegen nicht so gut in die Logiarede, weil in ihr von der Person des Satanüberwinders nicht die Rede war, sondern nur von dem Sturz der Herrschaft des Satan.

Gegen die vorgetragene Auffassung könnte — vom Standpunkt Simons' aus — noch eingewandt werden, daß doch zwischen Luk. V. 22 und V. 23 (Matth. V. 29 und V. 30) kein rechter Zusammenhang festzustellen sei. Die Parabel vom Starken mache also den Eindruck eines aus Markus hier eingedrungenen Sprengstückes, welches durch Vermittelung des Matthäus auch an Lukas gekommen sei. Dagegen wäre zu antworten, daß der Spruch Lukas V. 23 sich auch an V. 20 nicht gut anschließen würde: er ist eben eine kurze, energische Schluß-Absage, mit welcher Jesus die Pharisäer stehen läßt. Dann aber: Wenn Matth. V. 29 wirklich sich so unorganisch einfügt, warum hat der erste Evangelist ihn dann gerade hier aus Markus eingeschaltet, wo er störend wirken mußte, — warum nicht hinter V. 30? Nein — Matthäus hat eben diesen Platz für die Parabel gewählt, weil sie (in der anderen Form) schon in Q dort stand.

Weshalb hat Matthäus aber überhaupt die Markusformulierung der Parabel bevorzugt? Vermutlich, weil sie mit ihrer Betonung der Person des Satanüberwinders sich leichter allegorisieren ließ.

Unser Ergebnis ist also: A berichtete, gegen Jesus sei der Vorwurf der Besessenheit erhoben. Hiergegen berief Jesus sich auf seine Dämonenaustreibungen, welche ein Beweis seien, daß er den Satan (innerlich) überwunden habe.

Q erzählte, gegen Jesus sei der Vorwurf erhoben, er empfange die Kraft zu seinen Dämonenaustreibungen von Beelzebul, mit dem er im Bunde stehe. Hiergegen verteidigte Jesus sich einerseits mit dem Nachweis, wie widersinnig jener Vorwurf sei und fordert die Pharisäer auf, aus seinen Dämonenaustreibungen vielmehr den Schluß zu ziehen, daß der Satan gestürzt (vgl. übrigens Luk. 10, 17 ff.) und die Herrschaft Gottes angebrochen sei. Drohend schließt Jesus mit dem Ruf: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet.“

Digitized by Google

Möglich, ja wahrscheinlich ist es nun freilich, daß beide Quellen denselben Vorgang meinen, der nur so früh schon verschieden aufgefaßt wird. Auch die Reden in beiden Quellen verraten ja eine gewisse Ähnlichkeit: In beiden findet sich die Parabel vom Starken (wenn auch mit verschiedener Pointe), beide knüpfen zum Schluß eine drohende Warnung an, A die Sprüche von der Lästerung des Geistes, Q die Worte gegen die Halbheit der Gesinnung.

Wenn wir schließlich noch die Frage aufwerfen, ob A den Vorgang richtig aufgefaßt habe, oder Q, so spricht Vieles für Q. Denn eine Verdächtigung Jesu, die ihn als Bundesgenossen des satanischen Reiches darstellte, konnte jedenfalls leichter Glauben finden, als wenn man ihn verächtlich als einen dämonisch Kranken behandelte. Dazu wird der Eindruck seiner Person denn doch zu gewaltig und zielbewußt gewesen sein. Für A dagegen, der ja gerade das Heilen der Dämonischen als die Hauptthätigkeit Jesu ansieht, war an der durch die Überlieferung ihm dargebotenen Erzählung gerade das merkwürdig, daß der große Arzt der Dämonischen durch das Wort der Gegner selber als ein Dämonischer bezeichnet zu sein schien und in diesem Sinne reproduzierte er die Perikope.

2.

Bemerkungen zu 1 Kor. 10, 3. 4 und Eph. 4, 8—10.

Von

Lic. Johannes Dalmer, Privatdozent in Greifswald.

Zu den vielen Stellen in den paulinischen Briefen, welche unserem Verständnis Schwierigkeiten bereiten, gehört auch ein Teil derjenigen, in welchen sich der Apostel auf alttestamentliche Worte oder Ereignisse bezieht. Paulus benutzt augenscheinlich das Alte Testament in derselben Weise, wie es überhaupt in seiner Zeit üblich war, und weil wir die Methode, welche er befolgt, nicht zu der unsern machen können, so scheint es, als könnten diese Aus-

Digitized by Google

führungen für uns nur noch historisches Interesse haben. Aber dieses Urteil würde doch ein einseitiges sein. So fremdartig die Auslegungen des Apostels uns z. T. auch berühren mögen, so enthalten sie doch Gedanken, die dem christlichen Bewußtsein aller Zeiten entsprechen. Wenn wir nur die Worte des Paulus, welche uns zunächst befremdlich klingen, genauer betrachten, so werden wir auch in ihnen Wahrheiten finden, die wir ebenso willig bekennen, wie der Apostel. Ich möchte das an zwei Stellen zeigen, die zu den befremdlichsten unter allen gehören.

I.

Am Schluß des neunten Kapitels im ersten Korintherbrief weist Paulus in bildlicher Rede darauf hin, daß die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde noch nicht die Erlangung des Heiles verbürgt, daß es dazu vielmehr eines ernsten und zielbewußten Kämpfens bedarf. Man kann also Gottes Gnade an sich erfahren haben und doch noch verloren gehen. Um diese Behauptung zu bekräftigen, verweist der Apostel seine Leser auf das Beispiel des israelitischen Volks. Israel hat in der Wüste die größten Erweisungen der göttlichen Gnade empfangen, alle Israeliten haben daran teilgenommen, und dennoch ist den meisten von ihnen nicht die Erfüllung der Verheißung zuteil geworden. Sie sind insgesamt unter der Wolke gewesen und durch das Meer gegangen und haben sich durch Wolke und Meer auf Moses taufen lassen [1]), und sie haben alle dieselbe geistliche Speise und denselben geistlichen Trank getrunken; aber dennoch hat Gott sie der großen Mehrzahl nach in der Wüste niedergestreckt und sie also nicht in das verheißene Land geführt. Darüber, was mit der Taufe der Israeliten gemeint ist, herrscht ziemliche Einstimmigkeit. Der Durchzug durch das Meer ist nicht deshalb eine Taufe genannt, weil dabei die Israeliten mit Wasser

---

1) Die Lesart ἐβαπτίσαντο, die sich schon durch das seltene Vorkommen des aor. med. empfiehlt (er findet sich nur noch Mark. 7, 4 zur Bezeichnung jüdischer Waschungen), paßt auch besser in den Zusammenhang; es ist damit ausgedrückt, daß ihnen die Gnadengabe nicht nur von Gottes Seite dargeboten ist, sondern daß sie dieselbe auch angenommen haben.

Digitized by Google

in Berührung gekommen wären; denn sie gingen ja nicht durch das Wasser, sondern das Wasser wich vor ihnen zurück, und sie gingen auch nicht in der Wolke, sondern die Wolke stand über ihnen [1]). Eine Taufe war dies Ereignis für sie also nicht in dem äußerlichen Sinne, daß sie durch die Wolke und das Meer mit Wasser benetzt wurden, sondern vielmehr nach der inneren Bedeutung, welche der Durchzug für das Volk hatte. Durch denselben wurde es völlig von Ägypten losgelöst; es begann damit für das Volk eine neue Zeit, in welcher es nicht mehr den Ägyptern, sondern Gott allein dienen sollte. Weil also mit dem Durchzuge ein neues, gottgeweihtes Leben des Volkes begann, so konnte Paulus ihn als eine Taufe bezeichnen; denn auch die christliche Taufe hat ja den Sinn, daß damit das alte Leben abgeschlossen wird und ein neues Leben im Dienste Gottes beginnt. Und wie nun *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* bedeutet, daß der Täufling durch die Taufe in Gemeinschaft mit Christus versetzt wird [2]), so wird auch *βαπτίζεσθαι εἰς τὸν Μωϋσῆν* bezeichnen, daß die Israeliten durch ihre Taufe in Gemeinschaft mit Moses traten. Das geschah dadurch, daß sie unter dem Schutz der Wolkensäule durch das Meer zogen. Denn damit vertrauten sie sich der Führung des Moses an und drückten damit ihr Vertrauen zu ihm als ihrem von Gott gesetzten Leiter und Bundesmittler aus. Die beiden Momente, welche in dem *βαπτίζεσθαι* überhaupt und in dem *βαπτίζεσθαι εἰς τὸν Μωϋσῆν* insbesondere liegen, gehören eng zusammen. Indem die Israeliten bei dem Durchzuge durch das Meer sich rückhaltlos der Führung des Moses anvertrauten, traten sie zu ihm in eine Beziehung, von der es Ex. 14, 31 heißt: sie glaubten an Gott und an Moses. Und eben dadurch, daß sie in ein solches Verhältnis zu Moses traten, begann auch die neue Periode für das Leben des Volkes, welche durch den Bund Gottes

---

1) Der Erzählung des Exodus entspricht es nicht ganz, wenn Paulus sagt: *ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν*. Gewöhnlich ging die Wolkensäule dem Zuge der Israeliten voraus; bei dem Durchzuge durch das Schilfmeer ging sie hinter ihnen her, vgl. Ex. 14, 19; an das letztere ist hier zu denken vgl. Hofmann. Paulus schließt sich an Ps. 105, 39 an.

2) Vgl. Weiß, Neutestamentl. Theologie, S. 330.

Digitized by Google

mit dem Volke bestimmt ist, weil eben Moses der Mittler dieses Bundes war.

Inbezug auf Vers 3 und 4 gehen dagegen die Ansichten noch sehr weit auseinander. Nur darüber herrscht fast allgemein Übereinstimmung, daß mit πνευματικὸν βρῶμα das Manna und mit πνευματικὸν πόμα das Wasser gemeint sei, welches Moses aus dem Felsen schlug. Daß das Manna und das Wasser, die doch zur Speise und zum Trank für den Leib bestimmt waren, als πνευματικὸν βρῶμα und πν. πόμα bezeichnet werden, erklärt man dann gewöhnlich so, daß das Manna und das Felsenwasser um ihres übernatürlichen Ursprungs willen so genannt seien, sei es, daß man sagt: „sie haben ihren Ursprung nicht in der Schöpfungsordnung, sondern in einer heilsgeschichtlichen That Gottes" [1]), oder: sie sind „unmittelbare Erzeugnisse der Schöpferkraft Gottes." [2]) Aber es ist doch sehr zweifelhaft, ob πνευματικός in einem so weiten Sinne verstanden werden darf; es läßt sich aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch keine Stelle anführen, an welcher πνευματικός etwas bezeichnet, was in einer so losen Beziehung zu dem πνεῦμα stände, wie eine Speise und ein Trank, die nur ihrem Ursprunge nach übernatürlich, ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach aber sinnlich sein sollten [3]). Auch der Zusammenhang führt darauf, daß hier nicht von einer in ihrem Wesen natürlichen Speise die Rede ist [4]). Nachdem Paulus von einer Taufe gesprochen hat, die den Israeliten zuteil geworden ist, kann man nicht erwarten, daß er fortfahren wird, Gott habe sie dann auf wunderbare Weise mit irdischer Nahrung gespeist und mit irdischem Wasser getränkt. Nachdem von ihrer Taufe geredet ist, also von dem Anfange eines geistlichen Lebens, wird man bei πνευμ. βρῶμα auch an eine Speise denken müssen, welche das geistliche Leben fördert. Wir werden also mit Weiß (neutestament-

1) So Hofmann.

2) So Godet.

3) Die von Godet angeführte Stelle Gal. 4, 29 kann gar nichts dafür beweisen, daß πνευματικός diesen Sinn haben kann, denn dort steht nicht πνευματικός, sondern κατὰ πνεῦμα.

4) Vgl. Holsten, Das Evangelium des Paulus, S. 324 Anm.

Digitized by Google

liche Theologie, S. 336) sagen müssen, daß die Speise und der Trank „geistige Art an sich trug und daher auch eine geistliche Wirkung hatte".

Noch einen Schritt weiter werden wir aber durch die folgende Begründung des Apostels geführt. Hier erheben sich freilich erst die größten Schwierigkeiten [1]), da die Erklärung des begründenden Satzes noch sehr umstritten ist. Die Auslegung bewegt sich hier hauptsächlich auf zwei Wegen. Die einen legen die Stelle aus im Anschluß an eine rabbinische Tradition, daß der Fels, aus dem Moses zuerst das Wasser geschlagen hatte, die Israeliten durch die Wüste begleitet habe und mit ihnen auf die Berge und durch die Thäler gewandert sei, die anderen suchen die Beziehung auf diese Haggada zu umgehen. Fassen wir zunächst die Erklärungen ins Auge, welche die rabbinische Tradition außer Betracht lassen. Nach Hofmann „unterscheidet der Apostel von dem natürlichen Felsen, welchem das Wasser sichtbar entströmte, einen anderen, der es spendete"; nicht den ersteren, sondern den zweiten nennt er einen geistlichen, mitfolgenden Felsen. Dieser geistliche Fels, welcher die Israeliten auf ihrem Zuge begleitete, war Jehovah, der Fels Israels, oder, wie Paulus sagt, Christus, denn alles heilsgeschichtliche Thun Gottes ist ein Thun Christi. An Hofmann schließt sich hier Godet [2]) eng an, indem er sagt, daß „hinter dem materiellen, unbeweglichen Felsen ein unsichtbarer verborgen war, der sich fortbewegte und der der wirkliche Spender des Wassers war, nämlich Christus selbst." Diese Erklärung steht nicht in Einklang mit den Worten des Apostels, der nichts davon andeutet, daß er zwei Felsen unterscheide, einen, aus welchem das Wasser hervorströmt,

1) Eine leichte Art, die Schwierigkeit zu lösen, wäre es, die Worte ganz zu streichen, wie Holsten thut. Aber zu einer so gewaltthätigen Emendation giebt der Zustand des Textes gar keinen Anlaß.

2) Auch Heinrici scheint das zwischen dem Felsen und Christus obwaltende Verhältnis ähnlich aufzufassen; aus seinen Worten erhellt nicht ganz deutlich, was unter dem pneumatischen Felsen, der die Israeliten begleitete, zu verstehen ist; aber es scheint doch so zu sein, daß nicht der Felsen die Israeliten begleitete, sondern Christus, und daß es von dem Felsen nur in uneigentlichem Sinne heißt, er habe das Volk begleitet.

Digitized by Google

und einen anderen der es spendet; Paulus redet nur von einem Felsen, und von diesem Felsen sagt er, daß die Israeliten aus ihm getrunken hätten; eine solche Scheidung, wie sie Hofmann und Godet vollziehen wollen, ist nicht zulässig.

Diesem Einwande entgeht die Erklärung, welche Meyer aufgestellt hat. Er weiß nur von einem Felsen und identifiziert Christus mit diesem Felsen. Der Fels, aus welchem das Wasser strömte, war ein wirklicher Fels, aus dem also wirklich Wasser ausströmen konnte, aber kein natürlicher, sondern überirdischen, himmlischen Ursprungs; er war die reale Selbstoffenbarung des den Zug begleitenden Christus, und somit der himmlische Christus selbst. Christus zog beständig mit den Israeliten, seine Gegenwart kam in dem wasserreichen Felsen zur Erscheinung; „aus dem Felsen trinkend, wurden sie von Christus getränkt, welcher in der Erscheinungsform des Felsens aus sich das Wasser spendete". Meyer wird dem Wortlaut insofern gerecht, als er zugesteht, daß das Wasser aus dem geistlichen Felsen hervorströme. Aber weil nun Wasser nur aus einem wirklichen Felsen hervorströmen kann und nicht aus einem übersinnlichen Dinge, so sieht er sich genötigt, den geistlichen Felsen als einen materiellen Felsen anzusehen, der aber überirdischen Ursprungs war. Diese Erklärung von *πνευματικός* ist hier aber ebenso wenig wahrscheinlich, wie vorher in den Ausdrücken *πνευματικὸν βρῶμα* und *πόμα*. Auch dem anderen Attribut des Felsens, nämlich *ἀκολουθοῦσα*, wird Meyers Erklärung nicht gerecht; denn nach ihm ist es ja nicht der Felsen, welcher den Israeliten folgte, sondern Christus, und nur in ganz übertragener Weise kann davon geredet werden, daß der Fels Israel gefolgt sei, weil Christus sich immer in der Gestalt des Felsens offenbarte. Also auch bei dieser Auffassung erklären sich die Ausdrücke des Paulus nicht genügend. Und dabei werden uns doch nicht minder monströse Vorstellungen zugemutet, als die, welche uns von den Rabbinen geboten werden! Christus soll sich in der Gestalt eines materiellen Felsens den Israeliten geoffenbart und in dieser Erscheinungsform ihnen aus sich materielles Wasser gespendet haben! Wenn man Paulus so versteht, ist es durchaus nicht berechtigt, zu sagen, daß sich die rabbinischen Fiktionen zu

Digitized by Google

seiner Aussage wie abenteuerliche Auswüchse verhielten; vielmehr stehen dann beide ganz auf derselben Linie, und es ist dann immerhin geratener, zur Deutung der paulinischen Aussage die uns bekannte rabbinische Dichtung heranzuziehen.

Diesen Weg hat Rückert[1]) eingeschlagen. Paulus habe die jüdische Vorstellung geteilt, daß der von Moses geschlagene Fels das Volk auf seinem Wüstenzuge begleitet habe; so gut nun Philo diesen Felsen die *σοφία* oder den *λόγος* nenne, so gut könne auch Paulus die Tradition dahin deuten, „daß der als Christus in der Zeit erschienene *λόγος* in jenem Wasser auch sich selbst als wunderbaren Seelentrank gegeben habe". Es muß zugegeben werden, daß diese Deutung nach den Worten des Apostels nicht geradezu unmöglich ist; aber aus zwei Gründen ist sie doch äußerst unwahrscheinlich. Zum ersten handelt es sich in der rabbinischen Tradition um einen materiellen Felsen, der sich den Israeliten nachwälzte; Paulus dagegen spricht von einer *πνευματικὴ πέτρα*. Wenn sich nun auch nicht stringent nachweisen läßt, daß damit nicht auch ein materieller Felsen gemeint sein könnte, der nur mit pneumatischen Kräften ausgerüstet war, so liegt es doch jedenfalls näher, unter einem geistlichen Felsen etwas Übersinnliches, Immaterielles zu verstehen. Das wird auch von den meisten der Ausleger anerkannt, welche vorher *πνευμ. βρῶμα* als materielle, aus dem göttlichen Geist hervorgehende Speise ansehen[2]). Zweitens aber entspricht diese Auslegung doch zu wenig der Denkweise des Apostels. Zwar ist nicht zu leugnen, daß er jüdische Tradition und rabbinische Auslegungsweise auch als Christ nicht aufgegeben hat; aber diese Vorstellung von dem durch die Wüste sich fortwälzenden Felsen ist doch zu sinnlich und zu phantastisch, als daß man sie den sonstigen pneumatischen Schriftdeutungen des Apostels an die Seite stellen könnte. Und nun kommt ja dazu, daß Paulus diesen Felsen mit Christus

---

1) De Wette erklärt ebenso wie Rückert. Die Ansicht Baurs, daß Paulus nach allegorischer Deutung in dem Felsen einen Typus Christi gesehen habe, widerlegt sich dadurch, daß er nicht sagt: Der Fels ist Christus, sondern: er war Christus. Vgl. Weiß, Neutestamentl. Theologie, S. 298. 336.

2) So Godet und Hofmann, nur Meyer denkt hier an einen materiellen Felsen.

Digitized by Google

gleichsetzt. Wie sollte er aber bei seiner geistigen Auffassung von der himmlischen Persönlichkeit Christi imstande gewesen sein, ihn mit einem materiellen Felsen zu identifizieren? Mir wenigstens will es nicht denkbar erscheinen, daß Paulus die Vorstellung gehabt haben könnte, daß Christus in der Gestalt eines wasserhaltigen Felsens die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge begleitet habe [1]). Da diese beiden Gründe zusammenkommen, so erscheint es mir geboten, die *πνευματικὴ πέτρα* nicht als materiellen, steinernen Felsen anzusehen. Paulus redet nicht von einem wirklichen Felsen, sondern er redet von einem Felsen, der Geist war, nämlich von dem präexistenten Christus, den er bildlicherweise als Felsen bezeichnet.

Die ganze Aussage des Apostels wird einfach und leicht verständlich, wenn wir davon ausgehen, daß der Fels Christus war. Selbstverständlich handelt es sich um den präexistenten Christus. Paulus sagt nun nicht: der Fels bedeutete Christus, und auch nicht: Christus war mit dem Felsen verbunden, er stand in Beziehung zu dem Felsen, sondern: der Fels war Christus. Der präexistente Christus ist aber ein himmlisches, geistiges Wesen, folglich kann er nicht mit einem irdischen, materiellen Dinge gleichgesetzt werden. Es wird vielmehr so stehen, daß Paulus den himmlischen Christus selbst einen Felsen in geistigem Sinne nennt. Er war in geistlicher Beziehung das, was den Israeliten auf natürlichem Gebiet der wasserspendende Fels war [2]). Wenn aber Christus der Fels war, der die Israeliten begleitete, so kann Paulus mit dem *πνευματικὸν πόμα* auch nicht materielles Wasser gemeint haben, das zur Stillung des Durstes diente. Denn in dem Sinne fließt aus Christo kein Wasser hervor. Auch das *πνευματικὸν πόμα* muß

---

1) Wenn Delitzsch, der auch annimmt, Paulus habe sich an die jüdische Haggada angeschlossen, sagt: „Der Hintergrund des Felsens war der ... schon damals wirksam gegenwärtige Christus" (Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1882, S. 457), so entspricht das auch wieder nicht dem, daß Paulus von dem Felsen selbst sagt: er war Christus; Christus war also nicht bloß der Hintergrund des Felsens.

2) Hofmanns Hinweis darauf, daß Gott öfter der Fels Israels genannt wird, paßt gar nicht in den Zusammenhang.

Digitized by Google

ein wirklich geistiger Trank [1]) sein, eine Erquickung für den Geist, wie das Wasser den Verschmachtenden in der Wüste erquickt. So wie der von Moses geschlagene Fels den Israeliten natürliches Wasser spendete, so hat Christus, der geistliche Fels, den Israeliten geistlichen Trank gespendet während ihrer Wüstenwanderung. Und ebenso wird dann auch mit *πνευμ. βρῶμα* nicht das Manna gemeint sein, nicht eine Nahrung für den Leib, sondern eine Speise für den Geist. Die geistliche Speise und der geistliche Trank sind die Gnadengüter, welche den Angehörigen des Alten Bundes zuteil werden konnten.

Paulus spricht also nicht davon, daß den Israeliten ein materieller Fels sich nachgewälzt habe über Berge und Thäler, und auch nicht davon, daß Christus an verschiedenen Stellen der Wüste den Israeliten in Gestalt eines Felsens erschienen sei, um ihnen Wasser zu spenden. Sondern Christus selbst hat sie begleitet, indem er ihnen geistig nahe war und sie mit dem versorgte, was sie zur Nahrung ihres geistlichen Lebens bedurften. Paulus meint nicht, daß das Manna eine Speise für den Geist oder das Felsenwasser ein Trank für den Geist gewesen sei, und noch weniger meint er, daß der Fels in der Wüste eine Verkörperung Christi gewesen sei, sondern er redet von rein geistigen Vorgängen, und Manna, Wasser und Felsen bieten ihm nur die bildlichen Formen, in die er seine Darstellung der geistigen Dinge kleidet. Ohne Zweifel hat er auch die jüdische Tradition von dem durch die Wüste wandernden Felsen gekannt, wie sollte er sonst zu dem seltsamen und sonst ganz unerklärlichen Ausdruck *ἀκολουθοῦσα πέτρα* kommen? Er schließt sich ganz unbefangen an diese Haggada an, ohne darüber zu reflektieren, ob sie richtig oder falsch ist. Wie ihm Manna und Felsenwasser zu Bildern geistiger Güter werden, so wird ihm auch jene Geschichte zum Bilde einer geistigen Thatsache, nämlich der, daß Christus das Volk Israel in der Wüste geleitet und das in ihnen bei dem Durchzuge durch das Schilfmeer erweckte religiöse Leben erhalten und gestärkt habe.

---

1) Vgl. R. Schmidt, Paul. Christologie, S. 147 Anm. Ähnlich auch Rückert, Lehre vom Abendmahl, S. 212—215.

Digitized by Google

Diese Auslegung scheint nun aber mit einem durch den Zusammenhang nahegelegten Moment in Widerspruch zu treten. Nachdem Paulus von einer Taufe gesprochen hat, welche an den Israeliten vollzogen wurde, liegt es überaus nahe, anzunehmen, daß ihm das *πνευματικὸν βρῶμα* und *πόμα*, welches die Israeliten empfangen haben, ein Gegenstück zum heiligen Abendmahl ist [1]). Verlangt dann aber nicht die Anschauung des Apostels vom Wesen des Abendmahles, daß hier das *πνευμ. βρῶμα* und *πόμα* leibliche Speise und leiblichen Trank mit geistlicher Wirkung bezeichnet, wie im Abendmahl in dem materiellen Brot und Wein die geistliche Gabe des Leibes und Blutes Christi dargereicht wird? Das scheint auf den ersten Blick notwendig zu sein, und damit würde dann die vorher aufgestellte Erklärung hinfällig werden. Aber die Analogie mit der Taufe durch Wolke und Meer zeigt uns, daß Paulus hier nicht äußerliche Ähnlichkeiten im Auge hat, sondern daß er die Ähnlichkeit zwischen den alttestamentlichen und den neutestamentlichen Gnadenerweisungen Gottes in der inneren Bedeutung derselben sieht. Wenn Paulus den Durchzug der Israeliten durch das Meer eine Taufe nennt, ohne daß der äußere Vorgang eine Ähnlichkeit mit der Taufe hat, so wird er auch hier nicht meinen, daß das Essen des Manna und das Trinken des Felsenwassers in Analogie stehe mit dem Essen und Trinken der irdischen Elemente des Abendmahls, sondern auch hier besteht die Ähnlichkeit zwischen dem, was die Israeliten erfahren haben, und dem, was die Christen im Abendmahl erfahren, darin, daß das geistliche Leben der Israeliten durch Christus mit geistlicher Nahrung erhalten und gestärkt worden ist, ebenso wie das geistliche Leben der Christen durch den Genuß des Abendmahls erhalten und gestärkt wird.

Diese Auslegung dürfte also den Anschauungen des Apostels

---

1) So fast alle Ausleger. Heinrici bezieht sogar *τὸ αὐτό* auf die Gleichartigkeit des Manna und Wasser mit der Gnadenerweisung, welche der Gläubige im heiligen Abendmahl erfährt. Das ist aber gegen den Zusammenhang, der vielmehr verlangt, *τὸ αὐτό* mit *πάντες* in Beziehung zu setzen und also davon zu verstehen, daß unter den Israeliten kein Unterschied gewesen ist; sie haben alle dieselbe geistliche Speise empfangen, und haben doch nicht alle dasselbe Geschick gehabt.

Digitized by Google

entsprechen und auch dem Wortlaut der vorliegenden Verse gerecht werden. Paulus spricht hier in einer Form, welche sich an die jüdische Tradition anlehnt, und die uns daher befremdlich ist, einen Gedanken aus, der auch mit unserem religiösen Bewußtsein in Einklang steht.

II.

Nicht geringere Schwierigkeiten bieten die Verse Eph. 4, 8—10. Schon in der Form des Citates V. 8 liegt ein Anstoß. Paulus ist darin mehrfach von dem hebräischen Text Ps. 68, 19 und auch von der alexandrinischen Übersetzung abgewichen. Erstlich hat er statt des verbum finitum das Partizipium *ἀναβάς* gebraucht, sodann hat er die zweite Person in die dritte umgewandelt; endlich giebt er לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם mit *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις* wieder, während die LXX übersetzen: *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις* [1]). Die beiden ersten Abweichungen sind unerheblich, da sie für den Sinn keine Bedeutung haben; um so wichtiger aber ist die dritte Differenz, da Paulus ja gerade das Gegenteil von dem ausspricht, was die Worte des Psalms sagen. Man hat freilich oft eine Übereinstimmung zwischen beiden herzustellen gesucht [2]). Surenhus z. B. sagt (*βιβλος καταλλαγης* p. 585), Paulus habe

1) Wahrscheinlich ist *ἀνθρώποις* die ursprüngliche Lesart; *ἀνθρώπῳ* in B¹ ist wohl nach dem hebräischen Text korrigiert.

2) Der Versuch von Harleß (Kommentar über den Brief Pauli an die Ephesier, S. 360 f.), die Psalmstelle so zu erklären, daß sie dem Sinne nach den Worten des Paulus entspricht, ist so künstlich, daß er kaum mehr einer Widerlegung bedarf. Harleß sagt, daß die Gefangenen, welche Gott mit sich nimmt, als Opfergaben bezeichnet werden, die er sich nimmt unter den Menschen; so nimmt Christus die Seinigen, wie es ihm gefällt, und macht sie, wozu es ihm gefällt. Im Psalm ist aber augenscheinlich mit den Gaben, die Gott nimmt, die Beute gemeint, die Gott im Kriege gemacht hat, und nicht die Gefangenen; und selbst wenn Harleß den Psalm richtig verstanden hätte, so würde doch noch in dem *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις* weit mehr gesagt sein als in dem Psalm, und Paulus hätte doch nicht bloß die Form, sondern auch den Sinn ganz erheblich geändert; denn davon, daß Christus seine Gefangenen verwendet, wie es ihm gefällt, würde in dem Psalm kein Wort stehen, und darauf kommt es Paulus doch gerade an.

Digitized by Google

den elliptischen, dunkeln Ausdruck des Psalms erklärt, indem er nach rabbinischer Art statt des einen Wortes (accepisti) ein anderes (distribuit) einsetzte; der Sinn der Psalmstelle sei nämlich (nach Raschi): accepisti dona ad distribuenda ea filiis hominum. Hengstenberg (Kommentar über die Psalmen, III[2], S. 225 f.) hat diese Erklärung ihrem wesentlichen Sinne nach wieder aufgenommen, und Böhl (die alttestamentlichen Citate im Neuen Testament, S. 252) und Turpie (the old testament in the new, S. 36) vertreten noch die Ansicht, daß לָקַח hier prägnant gebraucht sei: „Du hast genommen Gaben (um sie zu bringen) unter die Menschen". Diese Auslegung ist jedoch nicht richtig, sondern es ist zu übersetzen: „Du hast Gaben genommen unter (= bei) den Menschen" [1]). Das Citat des Paulus beruht also auf einem Mißverständnis der Psalmworte; doch ist Paulus nicht der Urheber desselben, sondern er hat sich auch hier an eine jüdische Tradition angeschlossen. Im Targum ist die Stelle wiedergegeben mit dedisti dona filiis hominum und darauf gedeutet, daß Moses die Worte des Gesetzes gelehrt und damit Geschenke den Menschen gegeben habe. Allerdings ist das Targum in seiner jetzigen Gestalt weit später niedergeschrieben, aber es geht auf alte Überlieferung zurück, und es ist ganz unmöglich, mit Harleß [2]) diese Übereinstimmung des Targum mit Eph. 4, 8 dadurch zu erklären, daß der Targumist damit, daß er die Psalmworte auf Moses bezog, gegen die christliche Benutzung dieser Stelle habe polemisieren wollen. Wenn er das wollte, so hätte er es ja viel leichter haben können, indem er die hebräischen Worte richtig umschrieb; so dagegen, wenn er sich der Übersetzung des Paulus anschloß, hätte er ja trotz seiner abweichenden Auslegung doch nur die Benutzung der Stelle durch die Christen unterstützt. Die Übereinstimmung des Targum mit Paulus wird sich nur dadurch erklären lassen, daß beide einer alten jüdischen Tradition folgen. Die Existenz einer solchen Traditon [3]) wird da-

---

1) So jetzt fast alle Ausleger. Vgl. z. B. Grill, Der 68. Psalm, S. 135.

2) A. a. O., S. 351.

3) Doch ist wohl nur an eine mündliche Überlieferung zu denken, und nicht mit Böhl an eine schriftliche „Volksbibel"; vgl. Reuß, Die Geschichte

Digitized by Google

durch bestätigt, daß auch die Peschitta Ps. 68, 19 übersetzt: et dedisti dona filiis hominum; diese Übersetzung beruht nämlich wahrscheinlich nicht auf dem Einfluß von Eph. 4, 8, sondern die Peschitta ist hier, wie an andern Stellen, von einer früheren Gestalt des Targum beeinflußt [1]).

Die Form des Citats erklärt sich also aus einer dem Paulus bekannten jüdischen Überlieferung. Daß er den hebräischen Text gekannt, ihn so verstanden und deshalb auch die Übersetzung der LXX so geändert habe, wie wir es bei ihm lesen [2]), ist nicht wahrscheinlich. Dem Gedächtnis des Apostels muß die Stelle in der Form vorgeschwebt haben, wie er sie citiert. Denn wenn sie ihm in der Form der alexandrinischen Übersetzung geläufig gewesen wäre, so würde sie ihm hier gar nicht eingefallen sein; denn das Austeilen der Gaben, von dem er hier doch spricht, ist dort gar nicht erwähnt. Man braucht also nicht anzunehmen, daß er selbst den hebräischen Text so gedeutet habe: Du nahmst Geschenke, um sie auszuteilen unter den Menschen. Wir haben überhaupt nicht weiter danach zu fragen, wie Paulus den Originaltext verstand und inwiefern er dem Sinn desselben gerecht geworden ist, sondern es kann sich nur darum handeln, wie er die Worte verstanden hat, die er wirklich anführt [3]).

Um dies zu erkennen, müssen wir uns nun aber erst den Zusammenhang vergegenwärtigen, in welchen Paulus das Citat eingefügt hat. Mit dem Beginn des vierten Kapitels wendet sich Paulus zur Ermahnung, und zwar liegt ihm hier zunächst am Herzen, daß die Einheit der Gemeinde völlig verwirklicht werde. Dies ist nicht nur der Inhalt der Ermahnung in V. 1—6, sondern auch die Darlegung in V. 7—16 steht noch unter diesem

der heiligen Schriften Alten Testaments, S. 723. Über die Entstehung der traditionellen jüdischen Auslegung von Ps. 68, 19 vgl. Kautzsch, De veteris testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, p. 94, Anm.

1) Vgl. Bäthgen, Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen, Jahrbb. f. prot. Theol. 1882, S. 447 f.

2) So z. B. Meyer.

3) Vgl. Driver im Expositor, 1889, Jan.

Digitized by Google

Gesichtspunkt [1]). Das ergiebt sich daraus, daß in V. 13 als der letzte Zweck der verschiedenen Begabungen das hingestellt wird, daß alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes kommen sollen. Die Verschiedenheit der Gaben hat also auch den Zweck, die Einheit der Gemeinde herzustellen [2]). Wenn Paulus also in V. 7 gegenüber den Momenten, auf welchen die Einheit der Gemeinde beruht, den Unterschied der Begabungen hervorhebt, so kann er dies schon hier zu keinem andern Zweck gethan haben, als um darzulegen, daß diese Verschiedenheit die Einheit nicht aufhebt, sondern vielmehr auch zur Herstellung derselben bestimmt ist. Schon mit *κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* wird Paulus nicht bloß sagen wollen, daß die Begabung sich auf ein Geschenk Christi zurückführe, und daß Christus dem einen eine größere und dem andern eine geringere Gabe gegeben habe; sondern wie auch Harleß hervorhebt, denkt Paulus schon hier daran, daß alle Gnadengaben „die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis zum Ziele haben", und deshalb sagt er, daß die Gnade gegeben sei, wie Christus es für gut befunden hat, dem einen dies und dem andern das zu schenken. Die Verschiedenheit der Begabung hat ihren Grund in der Art, wie Christus seine Geschenke verteilt, und dient darum auch dazu, die Absicht Christi zu verwirklichen. Wenn nun aber Paulus von der Verschiedenheit der Gaben hier überhaupt mit Rücksicht darauf spricht, daß auch diese Verschiedenheit der Einheit der Gemeinde dienen soll, so müssen wir annehmen, daß auch V. 8—10 unter diesem Gesichtspunkt stehen.

Fassen wir nun die Bedeutung der Worte ins Auge. Im

---

1) Vgl. Weiß, Einleitung in das Neue Testament, S. 263.

2) Nach der Stellung der Worte ist wahrscheinlich so zu konstruieren, daß *εἰς ἔργον διακονίας* von *πρὸς τὸν καταρτισμόν*, und *εἰς οἰκοδομὴν κτλ.* wieder von *εἰς ἔργον διακονίας* abhängt. Alle Gaben haben „den einen Zweck, die Heiligen instand zu setzen zum Werk des Dienstes, den ein jeder für die Fortentwickelung der Kirche zu leisten hat" (Weiß, Neutestam. Theol., S. 445). Diejenigen, welchen Christus besondere Gaben gegeben hat, haben damit die Aufgabe bekommen, wieder die anderen tüchtig zu machen, daß sie auch befähigt werden, mitzuarbeiten an dem Bau der Gemeinde, bis die volle Einheit in derselben erreicht ist.

Digitized by Google

Alten Testament dient der Vers dazu, den Triumph Gottes nach einem Siege über seine Feinde zu beschreiben. Bei *ἀναβὰς εἰς ὕψος* hat Paulus natürlich daran gedacht, daß Christus gen Himmel gefahren ist; aber so wie Gottes Auffahrt in die Höhe in dem Psalm hauptsächlich dazu dient, den Triumph Gottes zu bezeichnen, so kommt in der Himmelfahrt Christi auch zum Ausdruck, daß er über seine Feinde triumphiert. שָׁבִיתָ שֶּׁבִי ist im Psalm nur Ausmalung und hat keine Bedeutung. Ebenso wird *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* bei Paulus nicht besonders zu deuten sein, sondern es soll nur ausführen, daß Christi Auffahrt ein Triumphzug nach einem Siege ist. Demnach werden die Worte, welche Paulus anführt, nach seiner Meinung den Sinn haben, daß Christus die Menschen mit Gaben ausgerüstet hat, nachdem er einen Sieg über seine Feinde errungen hat.

Zu welchem Zweck führt aber Paulus das hier an? In der Regel meint man, er wolle durch ein Zeugnis der Schrift bestätigen, daß die Gaben von Christus herrühren. Nach dem, was wir vorher über den Zusammenhang des Abschnittes festgestellt haben, werden wir vielmehr eine Bestätigung dafür erwarten, daß die Austeilung der Gaben durch Christus in Beziehung dazu steht, daß die Einheit der Gemeinde durch sie hergestellt werden soll. Wenn man die Worte unbefangen betrachtet, so scheinen sie freilich weder zu dem einem noch zu dem andern Zwecke geeignet zu sein. Eine Beziehung darauf, daß Christus mit seinen Gaben beabsichtigt hat, die Einheit der Gemeinde herzustellen, scheint durchaus nicht in den Worten zu liegen, und zu einem Beweise dafür, daß Christus die Gaben gegeben hat, sind sie doch auch nicht gerade geeignet. Paulus hat nun aber auch in V. 9 und 10 noch eine Erklärung hinzugefügt, aus der wir es werden entnehmen müssen, welche Bedeutung er dem Citat beilegt. Rückert hat freilich in diesen Versen einen bedeutungslosen Zusatz gesehen, der ebenso gut hätte wegbleiben können. Aber solche überflüssige Zusätze pflegt doch Paulus nicht zu machen; und hier muß man eine Erklärung für das Citat erwarten, da die Bedeutung desselben nicht von selbst klar ist.

Vielfach findet man nun durch diese Verse bestätigt, daß V. 8 einen Beweis dafür liefern solle, daß Christus die Gaben ausgeteilt

Digitized by Google

hat. Paulus beweise hier nämlich, daß das Psalmwort auf Christus anzuwenden sei. Der Beweis würde so verlaufen: Daraus, daß der, von welchem der Psalm redet, von der Erde gen Himmel gefahren ist, folgt, daß er vorher vom Himmel zur Erde herabgekommen sein muß; und da das von Christo gilt, so ist von ihm die Rede. Der Beweis setzt sich also aus zwei Schlüssen zusammen, von denen nur der erste ausgesprochen ist, der zweite aber notwendig hinzugedacht werden muß. Bei dem ersten ist die Voraussetzung entweder, daß überhaupt nur ein himmlisches Wesen gen Himmel fahren könne, was der Apostel schwerlich so allgemein hätte behaupten können, da doch Elias auch gen Himmel gefahren war [1]); oder aber, daß doch hier an dieser Stelle von einem himmlischen Wesen die Rede sei. Durfte Paulus voraussetzen, daß ihm das allgemein zugestanden wurde? Und wenn das der Fall war, brauchte er dann noch zu beweisen, daß dies himmlische Wesen Christus war? Das sind zwei Fragen, welche sich allerdings nicht unbedingt sicher beantworten lassen, die aber diese Auffassung des Verses doch schon unwahrscheinlich machen. Aber auch wenn wir die Gültigkeit des ersten Schlusses zugeben, so hat Paulus damit doch nicht bewiesen, daß wirklich Christus der Spender der Gaben ist. Die Voraussetzung, unter der dies der Fall wäre, ist die, daß Christus der einzige ist, der vom Himmel auf die Erde herabkam. Das ist ja aber nicht richtig. Der Einwand Meyers, daß auch Gott selbst „als der *καταβάς*, welcher *ἀνέβη*“, gedacht werden könnte, ist freilich kein unbedingt gültiger Gegenbeweis. Denn alle Offenbarung Gottes ist durch Christus vermittelt; wenn also von Gott gesagt wird, er sei auf Erden erschienen, so ist das eben in der Weise geschehen, daß Christus auf die Erde herabkam. Wohl aber kann das *καταβαίνειν* und *ἀναβαίνειν* ebenso gut von den Engeln gelten, wie von Christus. Denn von ihnen, die doch auch himmlische Wesen sind, wird ja oft im Alten Testament erzählt, daß sie auf der Erde erschienen sind, und das kann nicht anders geschehen sein, als dadurch, daß sie vom Himmel herabgekommen und nachher

1) Gegen Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 439.

Digitized by Google

wieder hinaufgefahren sind. Aus dem, was Paulus sagt, würde sich nur wieder die erste Voraussetzung folgern lassen, daß das Subjekt der Psalmworte ein himmlisches Wesen ist; und nur dem, der schon von vornherein voraussetzt, daß von Christus die Rede sei, würde dies bewiesen sein. Wenn Paulus hier einen Beweis liefern wollte, so würde sich dieser also völlig im Cirkel bewegen. Daraus folgt dann aber, daß V. 9 auch nicht ein Beweis dafür sein soll, daß die Psalmstelle von Christus handelt, sondern Paulus hat den Schluß, den er in V. 9 macht, unter der Voraussetzung gemacht, daß das *ἀναβαίνειν* sich auf Christus bezieht. Er will also hier auseinandersetzen, was das zu bedeuten hat, wenn es von Christo heißt, daß er in die Höhe aufgefahren ist. Darin liegt, daß er auch in die *κατώτερα τῆς γῆς* hinabgefahren ist. Aus der Art, wie Paulus schließt, scheint zu folgen, daß er damit das Herabkommen Christi auf die Erde meint. Aus dem Hinaufsteigen Christi, sagt er, ergiebt sich selbstverständlich, daß er auch hinabgestiegen ist; ist nun mit dem Hinaufsteigen sein Auffahren von der Erde zum Himmel gemeint, so kann das Hinabsteigen doch nichts anderes bedeuten als sein Herabkommen vom Himmel zur Erde. Damit scheint jede Möglichkeit ausgeschlossen zu sein, das *καταβαίνειν* auf ein Hinabsteigen in die Unterwelt zu beziehen. Aber trotzdem muß dies gemeint sein. Denn wenn Paulus hier aus dem *ἀναβαίνειν* Christi nur sein vorheriges Herabkommen auf die Erde folgert, so läßt sich mit dieser Bemerkung in dem Zusammenhange gar nichts anfangen. Wenn es einmal nicht möglich ist, in den Worten einen Beweis dafür zu sehen, daß das Citat von Christus handelt, so wird sich ein Hinweis auf das Herabkommen Christi auf die Erde überhaupt nicht in den Gedankengang einreihen lassen; denn ein anderer Beziehungspunkt ist nicht zu finden. Und dazu kommt dann noch, daß auch der Ausdruck *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* mehr dafür spricht, daß das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt gemeint ist. Denn Paulus würde doch schwerlich einen so umständlichen Ausdruck gewählt haben, wenn er damit nur die Erde bezeichnen wollte [1]).

---

1) Darauf, daß *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* wahrscheinlich Übersetzung von

Digitized by Google

Aber hiergegen scheinen sich mindestens ebenso große Schwierigkeiten zu erheben, wie gegen die andere Auffassung. Wie kann Paulus einen solchen Schluß ziehen? Und welche Bedeutung hat dies denn für den Zusammenhang? Die erste Frage hat keiner der zahlreichen Ausleger, welche unter *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* die Unterwelt verstehen, zu beantworten versucht. Und es möchte auch schwer sein, eine Antwort darauf zu finden, so lange man dabei hauptsächlich an die Ortsveränderung denkt, welche Christus damit vorgenommen hat. Wenn Paulus sein Augenmerk wesentlich darauf gerichtet hätte, daß Christus an einen Ort gegangen ist, der unter der Erde liegt, dann würde sein Schluß ein durchaus unlogischer sein; in dem Hinaufsteigen in den Himmel kann nimmermehr ein Hinabsteigen in die Unterwelt eingeschlossen liegen. Aber diesem örtlichen Hinabsteigen in den Hades weiß man doch auch nur durch Einmischung fremder Gedanken eine Bedeutung abzugewinnen. Meyer z. B. sagt: „Christus mußte erst sein ganzes Gebiet, d. i. die ganze Welt vom Hades bis zum höchsten Himmel wie ein triumphierender Eroberer in Besitz nehmen, um seine königliche Herrschaft über dieses Gebiet zu führen.“ Das ist eine ganz wunderliche Mythologie, die von dem christlichen Urteil darüber, wie Christus seine Herrschaft über die Welt erworben hat, so weit abweicht, daß man sie dem Apostel Paulus durchaus nicht zutrauen darf. Wenn das hier ausgesprochen wäre, so wäre das ein sicherer Beweis dafür, daß der Brief nicht von Paulus herrührt. Aber diese Auffassung steht auch gar nicht in Einklang mit dem Wortlaut von V. 10. Sie ist nämlich nur dann aufrecht zu erhalten, wenn *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* von *ὁ καταβάς* und *ὁ ἀναβάς* zugleich abhängig ist. Das ist aber grammatisch nicht zulässig. Der Finalsatz hängt entweder von dem ganzen Hauptsatz oder von einem Satzteil ab, unmöglich aber kann er von dem Subjekt und

---

תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ ist, darf man kein zu großes Gewicht legen, weil dies nicht mit völliger Sicherheit zu behaupten ist, da die LXX *τὰ κατώτατα τῆς γῆς* übersetzen, und auch תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ nicht immer die Unterwelt bedeutet. Vgl. Ps. 139, 15. — Ob nur *κατώτερα* oder *κατώτερα μέρη* zu lesen ist, ist für die Entscheidung über den Sinn des Ausdrucks gleichgültig.

Digitized by Google

dem Prädikat zugleich abhängen. In dem Hauptsatz ist nun aber keineswegs bloß der Gedanke ausgesprochen, daß Christus sowohl hinabgefahren als auch hinaufgestiegen sei; von einem Satze dieses Inhalts könnte *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* abhängen, und in diesem Falle könnte damit der von Meyer hier gefundene Gedanke ausgesprochen sein. Aber der Ton liegt auf *αὐτός*, und der Hauptsatz besagt also vielmehr, daß der Niedergefahrene identisch ist mit dem Aufgefahrenen; davon kann aber *ἵνα κτλ.* nicht abhängen. Es bleibt also nur die Möglichkeit, es von *ὁ ἀναβάς* abhängig zu machen, und damit verliert die von Meyer vertretene Auffassung ihren einzigen Stützpunkt. Ihre Unhaltbarkeit erhellt aber außerdem auch noch daraus, daß sie nicht in den Zusammenhang hineinpaßt. Denn wenn man auch zugeben könnte, daß V. 9 den Zweck hat „zu zeigen, wie die durch die Psalmstelle belegte Aussage V. 7, . . . im notwendigen Zusammenhange stehe mit Christi allgemeiner Stellung, das ganze All zu erfüllen“, so läßt sich doch bei dieser Fassung des *καταβαίνειν* gar keine Veranlassung finden, die den Verfasser bestimmt haben könnte, aus dem *ἀναβαίνειν* des Psalms ein *καταβαίνειν* abzuleiten. Daß die allgemeine Weltstellung Christi gerade darauf ruht, daß er die ganze Welt vom Hades bis zu den Himmelshöhn durchzogen hat, steht doch in gar keiner Beziehung dazu, daß er die Einzelnen mit Gnade begabt hat.

Andere denken bei der Hadesfahrt Christi daran, daß er dort die höllischen Geister besiegt habe. Und es liegt ja in der That hier nahe, an den Sieg über die bösen Geister zu denken; aber die Verbindung dieses Gedankens mit dem der Hadesfahrt beruht doch nur auf einem Mißverständnis. *Τὰ κατώτερα τῆς γῆς* bezeichnet nicht die Hölle, die *γέεννα*, sondern die Unterwelt, den *ᾅδης*. Wir pflegen beide Vorstellungen miteinander zu verbinden und daher den Teufel und seine Geister in die Unterwelt zu versetzen. Aber das ist nicht biblische Anschauung. Die Unterwelt ist das Reich der Toten und nicht das Reich der bösen Geister. Eph. 2, 2 spricht Paulus vielmehr die Anschauung aus, daß die bösen Geister ihr Wesen in der Luft treiben; jetzt ist der Teufel noch auf der Oberwelt thätig und erst bei der Wiederkunft des Herrn wird er in den *ἄβυσσος* hinabgeworfen (Apok. 20). Der Sieg Christi über die

Digitized by Google

feindliche Geisterwelt führt also auch nicht darauf, daß hier gerade auf dem Aufenthalt Christi unter der Erde ein besonderes Gewicht liegt. Vielmehr werden wir durch Col. 2, 15 darauf hingewiesen, daß Christus diesen Sieg in seinem Tode gewonnen hat. Und das ist auch der Sinn des Ausdrucks, den Paulus hier gebraucht. Ist die Unterwelt das Reich der Toten, so ist das Einfachste und Nächstliegende, unter dem Hinabgehen in die Unterwelt das Sterben Christi zu verstehen. Dann wird auch der Schluß des Paulus verständlich. Aus dem *ἀναβαίνειν* Christi folgert er ein vorheriges *καταβαίνειν*, und das mit Recht, denn die Erhöhung Christi ruht auf seinem Tode; nur weil er gestorben ist, ist er auch aufgefahren über alle Himmel. Aber in den Worten liegt noch mehr. Wir sahen schon, daß in dem *ἀναβαίνειν* der Triumph ausgesprochen ist, den Christus über seine Feinde davongetragen hat. Sieg giebt es aber nicht ohne Kampf, und den Kampf hat Christus ausgefochten in seinem Tode; im Sterben hat er die feindlichen Geister besiegt. So kann also Paulus aus dem Triumph Christi, der in seiner Erhöhung zum Himmel zum Ausdruck gekommen ist (dem *ἀναβαίνειν*), auf den vorgängigen Kampf, den er im Tode ausgefochten hat, (das *καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς*) zurückschließen. Äußerlich angesehen schließt Paulus aus dem Worte *ἀναβαίνειν* auf das *καταβαίνειν*, und so trägt sein Schluß ganz das Gepräge einer rabbinischen Spielerei; aber der Gedanke, der den Worten zugrunde liegt, ist richtig. Aus dem Triumph, den Christus gefeiert hat, läßt sich wirklich der Schluß ziehen, daß er vorher einen Kampf bestanden haben muß. Der äußeren Form nach ist der Schluß falsch, da sich aus der Auffahrt in den Himmel nicht ein Hinabgehen in die Unterwelt schließen läßt, aber dem Sinne nach ist der Schluß richtig und enthält einen Gedanken von tiefer religiöser Bedeutung.

Diese Erklärung des V. 9 hilft uns nun auch zu einem Verständnis des V. 10. Paulus versichert hier mit großem Nachdruck die Identität des *καταβάς* und des *ἀναβάς*. Diese Bemerkung würde sehr trivial sein, wenn in *καταβάς* nichts weiter läge als das Herabkommen auf die Erde. Hätte Paulus in V. 9 geschlossen: wenn er aufgefahren ist, so muß er auch herabgestiegen sein, so

Digitized by Google

wäre es sehr unnötig gewesen, mit solcher Emphase hier zu sagen, daß es derselbe sei, der hinabgestiegen und aufgefahren ist. Dagegen wenn Paulus mit ὁ καταβάς den Sinn verbindet, daß Christus gestorben ist, dann ist es sehr verständlich, daß er dies so energisch betont, daß der Gestorbene und der über alle Himmel Aufgestiegene derselbe ist. Die Bedeutung dieser Identität des Gestorbenen mit dem Aufgefahrenen erhellt noch besonders daraus, daß er zu dem Zweck aufgefahren ist, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, um die ganze Welt mit den von ihm ausgehenden Gaben zu erfüllen. Augenscheinlich ist dem Apostel die Hauptsache die, daß der erhöhte Christus, welcher eine solche Stellung zur Welt einnimmt, identisch ist mit dem gestorbenen. Hierauf legt er auch in Vers 11 noch wieder Gewicht, indem er diesen Vers mit dem stark betonten αὐτός beginnt. Dies αὐτός ist der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Stelle. Paulus weist damit auf das zurück, was er eben von Christus gesagt hat: eben *er*, der Aufgefahrene, welcher zugleich der Gestorbene ist, hat die Gaben an die Gemeinde ausgeteilt. Daß der *erhöhte* Christus diese Gaben gegeben hat, ist selbstverständlich und brauchte nicht erst besonders betont zu werden; das Hauptgewicht des αὐτός liegt daher darauf, daß es der *mit dem gestorbenen identische* erhöhte Christus ist, der die Gaben ausgeteilt hat. Und das entspricht durchaus dem, was Paulus bisher gesagt hat. Denn dies Moment des καταβαίνειν hat er ja eigens aus dem ἀναβάς herausgenommen; das, worauf es ihm ankommt, ist also, daß der Christus, welcher die Gaben an die einzelnen ausgeteilt hat, kein anderer ist als der gestorbene. Dies ans Licht zu stellen, ist der Zweck der Darlegung in V. 9 u. 10. Und da nun V. 9 u. 10 eine Erläuterung des Citates in V. 8 sind, so kann Paulus mit dem Citat auch keine andere Absicht verbunden haben als die, mit einem Schriftwort zu belegen, daß der aus dem Tode erhöhte Christus die Gaben gegeben hat. Dazu war das Citat nach der Auffassung des Apostels geeignet, weil für ihn in dem ἀναβαίνειν Christi zugleich das καταβαίνειν gegeben war, da es eben ohne Kampf keinen Sieg giebt.

Welche Bedeutung hat das nun aber für den Zusammenhang? Es wäre außerordentlich wenig, wenn Paulus nur hätte sagen

Digitized by Google

wollen, daß Christi Hingang in den Todeszustand ihm die Möglichkeit, die Gaben zu geben, nicht benommen habe [1]). Der Zusammenhang des ganzen Abschnittes läßt uns erwarten, daß auch diese Verse in Beziehung dazu stehen, daß die Einheit der Gemeinde hergestellt werden soll. Das wird bestätigt dadurch, daß der mit *αὐτός* in V. 11 beginnende Satz in den Zwecksatz ausläuft: daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes. Und eine solche Beziehung ist auch wirklich vorhanden. Gerade weil Christus gestorben ist, darum können die von ihm verliehenen Gaben keinen anderen Zweck haben als den, die Einheit der Gemeinde herzustellen. Denn das ist der Zweck des Todes Christi. Wie es Kap. 1, 10 als Zweck Gottes bei der Sendung Christi überhaupt angegeben ist, daß in ihm das All zusammengefaßt werden sollte, so ist nach 2, 14 ff. durch den Tod Christi die Einheit hergestellt unter allen Menschen. Ist aber Christus gestorben, um die Einheit herzustellen, so können die Gaben, welche er, der Gestorbene, gegeben hat, auch nicht eine Verschiedenheit begründen sollen, sondern sie können auch nur dem Zwecke dienen, die Einheit schließlich herzustellen. Dies hat Paulus damit gemeint, wenn er V. 7 sagte, einem jeden sei die Gnade gegeben *κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*, und in diesem Zusammenhang fügt er das Citat bei, daß der aus dem Tode erhöhte Christus die Gaben gegeben hat. Daraus läßt sich dann ja abnehmen, daß die Austeilung der Gaben mit dem Zweck seines Todes, die Einheit herzustellen, im Einklang stehen muß. Daß dabei auch der Gedanke daran, daß Christus in seinem Tode die bösen Geister überwunden habe, anklingt, fällt auch keineswegs aus diesem Gedankengange heraus, da ja natürlich die Überwindung derer, welche sich der Herstellung der Gemeinde widersetzen, die Voraussetzung für die Einigung der Gemeinde ist.

Jetzt erst können wir definitiv die Frage beantworten, ob Paulus ein Recht hatte, das Citat so zu verwenden, wie er es thut. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Ps. 68, 19 nicht das besagt, was Paulus hier ausspricht. Doch kommt der ursprüngliche Wort-

---

1) So Hofmann.

Digitized by Google

laut des Psalms überhaupt nicht in Frage, sondern wie wir schon oben feststellten, fragt es sich nur, wie Paulus die Worte verstanden hat, die er wirklich anführt. Wenn Paulus diese Worte im Alten Testament so vorgefunden hätte, hätte er sie dann so deuten dürfen? Auch darauf kann nur die Antwort: „Nein" gegeben werden. Selbst wenn wir annehmen wollten, Paulus habe, ohne genau zu wissen, in welchem Zusammenhange diese Worte sich im Alten Testament finden, sie für eine Weissagung auf den Messias angesehen, so würde sich doch nach unserem historischen Urteil niemals eine solche Verwendung eines alttestamentlichen Wortes rechtfertigen lassen. Wir müssen zugestehen, daß Paulus die von ihm citierten Worte in unhistorischer Weise benutzt. Aber für sich allein betrachtet sind die Worte geeignet, das auszudrücken, was Paulus sagen wollte, und nach der Weise seiner Zeit konnte er sie daher hier anführen. Wenn nun aber die Sache so steht, so scheint mit unserer Erklärung auch nichts gewonnen zu sein. Ein Gewinn ist es aber doch schon, daß es bei dieser Erklärung möglich ist, die Bedeutung der Verse 8—10 für den Zusammenhang zu verstehen. Außerdem aber gewinnen wir so ein Verständnis dieser Verse, nach welchem die Gedanken des Apostels eine wirkliche Berechtigung haben und daher auch für uns noch wertvoll sind. Wenn Paulus die Absicht gehabt hätte, in V. 9 und 10 nachzuweisen, daß die von ihm angeführte Stelle von Christus handelt, so würde er damit einen durchaus falschen Gedanken ausgesprochen haben, er würde etwas beweisen wollen, was nicht richtig ist, und somit würde seine ganze Darlegung für uns völlig wertlos sein. Das ist sie aber nicht bei der oben vorgetragenen Auslegung. V. 9 und 10 sprechen dann den völlig richtigen Gedanken aus, daß Christus nicht anders hat triumphieren können über seine Feinde, als nachdem er sie in seinem Tode überwunden hatte, daß seine Auffahrt zum Himmel seinen Tod zur notwendigen Voraussetzung hat. Und die Berufung auf die Schrift in V. 8 ist auch nur formell unzutreffend; denn das, worauf es dem Apostel ankommt, ist doch nicht, daß dies eine Wort so zu verstehen ist, wie er es hier auslegt, sondern er will darauf hinweisen, daß es Gottes Ordnung ist, daß Christus so und nicht anders seine Gaben

Digitized by Google

gegeben hat. Diesen richtigen Gedanken spricht er in der Form aus, daß er auf ein Wort der Schrift hinweist, in welcher Gottes Ordnungen schriftlich niedergelegt sind. Die Formen, in welchen der Apostel seine Gedanken zum Ausdruck bringt, sind durch und durch seiner Zeit entsprechend, aber die Gedanken, welche er in diesen Formen ausspricht, haben Gültigkeit für alle Zeiten. Auch wir müssen ihm darin zustimmen: Es ist Gottes Ordnung, daß Christus erst, nachdem er seine Feinde besiegt hatte, als der Erhöhte seine Gaben austeilte; und das heißt nichts anders, als daß Christus die Gaben giebt, nachdem er in seinem Tode den Sieg über seine Feinde errungen hat, und eben darum stehen sie auch im Dienste des Zweckes, welchen er mit seinem Tode verfolgte, die Einheit der Gemeinde herzustellen.

3.

Sprachliches zu der lutherischen Erklärung der vierten Bitte.

Von

D. Fr. Düsterdieck, Oberkonsistorialrat in Hannover.

Der erste Teil der lutherischen Erklärung der vierten Bitte im Vaterunser lautet im Schlusse also: „aber wir bitten in diesem Gebete, daß er uns erkennen lasse, und mit Danksagung empfahen unser täglich Brot". Hinter „lasse" steht bei Luther ein Komma.

In der Katechismus-Tradition ist die Konstruktion und somit die Auffassung dieser Worte zweifelhaft geworden; es handelt sich um zwei in der That erheblich voneinander abweichende Auffassungen. Die verschiedenen Lesarten, welche in mancherlei Nüancierungen auftreten, drücken im wesentlichen zwei Möglichkeiten der Konstruktion und der Auffassung aus. Die eine Möglichkeit ist die, daß man in den Worten „unser täglich Brot" das direkte Objekt zu den beiden,

Digitized by Google

von dem „lasse“ bestimmten Verben „erkennen“ und „empfahen“ findet; die andere Möglichkeit ist die, daß man zu dem „erkennen“, welches durch das ursprünglich hinter „lasse“ gesetzte Komma von dem „empfahen“ einigermaßen abgesondert wird, eine Objektsvorstellung aus dem Zusammenhange ergänzt — nämlich daß Gott das tägliche Brot giebt, daß es seine Gabe, seine Wohlthat ist, die auch den bösen Menschen, die weder darum bitten, noch dafür danken, zuteil wird — und daß man dann also die Vorstellung von der auf diese Erkenntnis gegründeten Dankbarkeit anschließt. Die Katechismen, welche jene erste Auffassung vertreten, geben natürlich den originalen Text Luthers, sei es mit dem Komma hinter „lasse“, sei es ohne dasselbe; es finden sich auch vereinzelte Varianten, welche jene Konstruktion zweifellos an die Hand geben. Die Katechismen dagegen, welche die zweite Auffassungsweise sicher stellen wollen, geben den Text, abweichend von Luther, wesentlich, aber nicht alle gleichmäßig, in der Redaktion: „daß er es uns erkennen lasse und wir mit Danksagung empfahen unser täglich Brot“.

Aus der fast unermeßlich reichen Katechismuslitteratur stelle ich die folgenden Lesarten zusammen, welche zur Darstellung der beiden Hauptrichtungen, in denen die Tradition sich bewegt hat, wesentlich ausreichen werden. Bedeutende Varianten anderer Art werden sich, glaube ich, schwerlich finden.

I. Der lutherische Text: 1) mit dem Komma hinter „lasse“ findet sich in dem Celleschen (Waltherschen) Katechismus (1653, 1703), in dem sogen. neuen Hannoverschen Katechismus von 1862, bei Seebold (1889) und bei Hardeland (1889); 2) ohne jenes Komma bei Steinmetz (1889).

II. Die Fassung mit einem eingesetzten „es“ vor „erkennen lasse“ und ferner mit einem eingesetzten „wir“, oder auch ohne dasselbe, vor „mit Danksagung“ findet sich: 1) mit dem „es“, aber ohne das „wir“: in der Lüneburgischen Kirchenordnung von 1643, bei Spener, in den Katechismen für Württemberg (1876), in dem Schweriner, in dem Leipziger Katechismus (1877), bei Fricke (1888), bei Erck-Spieker (1888), und in der Redaktion der Eisenacher Kirchenkonferenz (Protokolle 1884, S. 85); 2) Mit dem „es“ und mit dem „wir“ wird gelesen bei

Digitized by Google

Gesenius (1639, 1703), bei Götefleisch, in dem sogen. alten Hannoverschen Landeskatechismus (1790), in den Katechismen für Bayern, in dem Dresdener, dem Osnabrücker (1880), dem Elberfelder (1861), ferner bei Schaaf (1889). In diese Gruppe dürfen wir auch noch nehmen die Minden-Ravensbergische Redaktion: „daß er uns solches erkennen lasse und wir mit Danksagung“ u. s. w. (Gesangbuch 1752, S. 88), welche sich auch in dem Hessischen Katechismus (1873) findet.

Diese vereinzelte Lesart „solches“ hat nur den Wert einer kritischen Konjektur; sie ist ein charakteristisches Interpretament im Sinne der zweiten Auffassung des Lutherischen Textes. Es ist interessant, daß sich in entsprechender Weise auch zu jener ersten Auffassung des Textes Versuche einer interpretierenden Redaktion finden. C. Mönckeberg hat (Hamburg 1851) die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus in einer Niedersächsischen Übersetzung aus dem Jahre 1529 veröffentlicht; da lauten die für uns in Betracht kommenden Worte: „Overst wy bydden zu dyßem gebede, dat se uns erkennen lathe, und myt Danksaggynghe entfanghen unse dachlich brodt“, also ganz genau wie bei Luther; auch das Komma hinter „lasse“ ist vorhanden. Aber in mehreren Ausgaben von 1534 an hat man folgendermaßen redigiert und interpretiert: „he uns unse dachlike Brodt erkennen lathe unde mit Dancksagginge entfangen“. Hier haben wir also eine zweifellose Anweisung, wie nach der Ansicht des niedersächsischen Übersetzers Luthers Worte zu konstruieren und zu verstehen seien, nämlich in dem Sinne, welchen Calinich ausdrücken wollte, indem er vor der Eisenacher Konferenz (Protokolle 1882, Nr. 128, vgl. auch Calinich, D. M. Luthers kleinen Katechismus, Leipzig 1882) seine persönliche Meinung dahin aussprach, daß zu redigieren sein werde: „er uns erkennen und mit Danksagung empfangen lasse unser täglich Brod“. Die Umstellung des „lasse“ macht die Konstruktion ebenmäßig und klar; das Objekt „unser täglich Brod“, von beiden Werken gleicherweise abhängig, kann dabei an seiner Stelle bleiben. Es fragt sich aber, ob der sich ergebende Sinn richtig und der Meinung Luthers entsprechend ist.

Je enger und unmittelbarer man den Begriff „unser täglich

Digitized by Google

Brot" als Objekt von „erkennen" abhängen läßt, desto mehr ergiebt sich eine Vorstellung, die niemand für angemessen und richtig halten wird. Als Gegenstand des Erkennens erscheint dann dies, daß „täglich Brod" die ganze Fülle von Gütern, die wir täglich nötig haben, umfaßt, von dem „Essen und Trinken" an bis zu den „getreuen Nachbarn" und dergleichen. Aber dieses Erkenntnis ist gar nicht geistlicher Art, ist kein Gegenstand des Gebets, kein Anlaß zur Danksagung. Unser geistliches, frommes, von Gott zu erbittendes und unsere Dankbarkeit erregendes Erkennen ist vielmehr dieses, daß Gott das tägliche Brot in der ganzen Fülle dessen, das dazu gehört, giebt, daß wir es aus seiner Hand empfangen. Dies ist es, was Luther ohne allen Zweifel sagen will. So hat ihn auch der lateinische Übersetzer verstanden, welcher schreibt: at nos precamur hac petitione, ut agnoscamus hoc beneficium, atque ita panem nostrum quotidianum cum gratiarum actione accipiamus. Der gleiche Sinn ergiebt sich aus dem großen Katechismus: „auf daß wir erkennen, daß wir's von seiner Hand empfahen, und darinnen seine väterliche Güte gegen uns spüren". Der Übersetzer giebt dies also: — vult, ut pro eo consequendo oremus, ut certo cognoscamus, nos haec omnia ab ejus munificentia et liberalitate accipere, quo ita ejus paternam bonitatem erga nos propensam non dubiis argumentis perspiciamus. Höchst bedeutsam ist auch Luthers Ausspruch in seiner Predigt über Matth. 6 (Werke Erlangen 41, 179): „darum, daß wir's erkennen und bekennen, was er uns für Güter giebt". Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die in der Katechismustradition so häufig, ja überwiegend hervortretende Redaktion „daß er es uns erkennen lasse und wir mit Danksagung empfahen unser täglich Brot" die Meinung Luthers zutreffend und in der für uns unmißverständlichen Weise ausdrückt. Ich bin aber auch überzeugt, daß Luther nach seiner Sprachweise gerade diesen Sinn wörtlich bezeichnet und die Konstruktion seiner Worte so gedacht hat, wie die zweite der beiden vorher bezeichneten Auffassungen durch Einsetzung von „es" und „wir" erläutert. Das Komma hinter „erkennen lasse" giebt mir einen Fingerzeig dafür, daß das Objekt zu „empfahen" nicht in gleicher Unmittelbarkeit zu

Digitized by Google

„erkennen“ zu nehmen sei. Das Objekt zu „erkennen“ soll aus dem Zusammenhange verstanden werden, und das eingesetzte „es“ dient dazu, dies Objekt so anzudeuten, wie wir zu reden pflegen. Für Luther erscheint ein solches „es“ wie ein Flickwort, das er sehr oft verschmäht, wo wir es setzen. Jes. 29, 20 z. B. ist in der revidierten Bibel ein „es“ eingeschoben. Ebenso Jer. 41, 4. In Apg. 26, 22 hat der gewöhnliche Text ein „es“; in der revidierten Bibel ist es nach Luther gestrichen. Ebenso Jes. 54, 17. Apg. 11, 6 fehlt bei Luther das „es“, nach seinem Grundtext; wenn er es in seiner Verdeutschung aber für nötig gehalten hätte, würde er es ruhig eingesetzt haben.

Wenn aber in Luthers Sinne redigiert wird „er es“ oder „er's uns erkennen lasse“, so ist weiter unerläßlich, zu dem folgenden Satzgliede ein „wir“ zu setzen, wenn die Redeform klar und korrekt sein soll: „daß er's uns erkennen lasse, und wir mit Danksagung empfahen“ u. s. w. Dies „wir“ hat Luther im Sinne, aber er braucht es nicht zu schreiben, weil er es aus dem vorhergehenden „uns“ unbedenklich ergänzt. Derartige Ergänzungen von Fürwörtern, sei es aus vorangegangenen Fürwörtern, sei es aus andern Wörtern, sind bei ihm ganz gewöhnlich. Jes. 29, 13 ergänzt er ein „sie“, das in der revidierten Bibel eingefügt ist. Ähnliches findet sich z. B. Jer. 7, 34; 51, 30; 38, 3. 18; Apg. 21, 11. Bei der Revision der Lutherbibel ist die Erwägung, ob ein Fürwort für unsere Redeweise erforderlich sei, oft genug vorgekommen.

Meine Ansicht ist also die, daß die fraglichen Worte in der Erklärung der vierten Bitte in einer gegenwärtigen Redaktion entweder genau nach Luther gegeben werden müssen, mit dem Komma nach „lasse“, oder daß man, einer wohl berechtigten Tradition folgend, schreiben muß: „daß er's uns erkennen lasse, und wir mit Danksagung empfahen unser täglich Brot“ [1]).

---

1) Ich glaube hier beifügen zu dürfen, daß nach meiner Kenntnis von Luthers Sprachgebrauch auch ich dem oben Ausgeführten nur beistimmen kann.

J. Köstlin

Digitized by Google

4.

Luthers Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520 und seine Echtheit.

Von

J. Köstlin.

Der Briefwechsel Luthers, herausgegeben von Enders, enthält in seinem 3. Bande, welchen Kawerau im vorigen Heft unserer Zeitschrift angezeigt hat, das kurze Schreiben Luthers an Bugenhagen, welches sich findet auf dem Titelblatt eines Exemplars der Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum etc. vom Jahre 1520 (verbunden mit dem Tractatus de libertate Christiana). Es war schon in „Mohnike, Luthers Lebensende“, abgedruckt mit dem Bemerken, daß zwar der darunterstehende Name Luthers weggeschnitten, die Übereinstimmung der Schriftzüge mit Luthers Handschrift aber unverkennbar sei. Von da ist es in die de Wette-Seidemannsche Ausgabe von Luthers Briefen (Bd. 6, S. 20) übergegangen. Ebenso hat Vogt es in seinen Briefwechsel Bugenhagens 1888 aufgenommen; dabei bemerkt Vogt, daß jenes (nach Mohnike der Wolgastschen Kirchenbibliothek zugehörige) Exemplar jetzt auf der Greifswalder Universitätsbibliothek sich befinde. Dagegen hat Enders a. a. O., S. 37, das Schreiben zwar mitgeteilt, aber mit dem Beifügen: „Es scheint uns zweifelhaft, ob der Brief von Luther sei.“ Zweifelsgründe hat Enders nicht angegeben; die Mitteilung bei Vogt hatte er wohl nicht beachtet. Die Heringsche Anzeige von Vogts Buch in unserer Zeitschrift 1889, S. 202, erwähnt die Bezweiflung durch Enders und bemerkt hierzu: „Damit fiele ein kurzes, aber interessantes Denkmal aus Bugenhagens früherem Leben.“

Herings Bedauern wäre, wenn das Denkmal fiele, sehr berechtigt. Das Schreiben, das bei Enders keine sechs Zeilen füllt, ist trotz seiner Kürze und gerade in seiner Kürze vor allem auch ein Denkmal für Luther selbst, seine evangelische Anschauung, seine

Digitized by Google

Dogmatik und Ethik (ich habe es auch als echt angeführt in meinem „Martin Luther“, 2. u. 3. Aufl., Bd. 1, S. 476). Bugenhagen hatte gewünscht, daß Luther ihm einen „modus vivendi“ schreibe. Luther entgegnet, daß der Christ keiner Moralvorschriften bedürfe, weil der Geist des Glaubens ihn ohne Gesetz zu allem führe, was Gott wolle und die Bruderliebe erfordere. Ferner erklärt er vom Glauben, daß dieser „sentitur in corde“, — eine der verhältnismäßig wenigen Erklärungen Luthers, in welchen er so ausdrücklich nicht bloß über die allgemeine Beziehung des Glaubens zum Herzen, sondern auch über das „Fühlen“ beim Glauben sich äußert (vgl. meine „Theologie Luthers“, Bd. 2, S. 439). Wäre das Schreiben nicht von Luther, so möchte man dringend wünschen, den Mann zu kennen, der in der Zeit, auf welche die Handschrift hinweist, schon neben ihm so eigentümlich lutherische Gedanken mit so eigentümlich lutherischer Gedrängtheit und Kraft ausgesprochen hätte.

Die hohe Bedeutung, welche dem Schreiben zukommt, wird es rechtfertigen, daß ich der Frage über die Echtheit nachging und daß ich hier das Ergebnis mitteile, wonach an dieser, auch abgesehen von inneren Gründen, kein Zweifel mehr sein kann. Das Ergebnis ist durch die Nachforschungen des Herrn Prof. Dr. Zöckler in Greifswald gewonnen, dem unsere Leser mit mir dafür danken werden. Er nämlich hat, wie er mir mitzuteilen die Güte hatte, nicht bloß eine genaue Übereinstimmung der Handschrift mit verschiedenen Proben der wirklichen Handschrift Luthers festgestellt, sondern den Beweis gerade durch denjenigen Sachverhalt vollendet, der dort bezüglich der fehlenden Unterschrift Luthers in Wahrheit statthat. Denn, wie er zeigt, stehen dort auf dem stark beschnittenen Blatt unter den letzten Worten des Schreibens („fides sentitur in corde“) noch die obersten Spitzen der Buchstaben M-t-L-th, gerade wie diese Buchstaben in der bekannten lateinischen Namensunterschrift des Reformators (Martinus Lutherus) zu stehen pflegen. Im übrigen ist die Unterschrift ohne Zweifel dem Messer eines Wolgaster Buchbinders verfallen, welchen Zöckler gegen das Ende des 16. Jahrhunderts setzen zu können glaubt.

Die angeregte Frage wird hiermit glücklich erledigt sein.

Digitized by Google

Rezensionen.

Digitized by Google

1.

Julius Heidemann, Die Reformation in der Mark Brandenburg. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1889. 363 S. Oktav.

Das im Jahre 1889 gefeierte 350jährige Gedächtnis der Einführung der Reformation in der Mark Brandenburg hat in weiteren Kreisen das Interesse an diesem Stück religiös-politischer Geschichte des 16. Jahrhunderts geweckt, und zwar ist unser Interesse an ihr ein doppeltes, einerseits ein wissenschaftliches, anderseits ein vaterländisches. Die Wissenschaft der Reformationsgeschichte wird der märkischen Kirchenverbesserung ihre Aufmerksamkeit zuwenden, weil hier dem Forscher die noch heute nicht völlig gelöste Aufgabe gestellt ist, das Lebenswerk ihres Schöpfers, des märkischen Kurfürsten Joachim II. (1537—1571), zu erkennen, der mit hoher politischer Klugheit erreichte, daß seinem Lande die Segnungen der Reformation nicht vorenthalten, aber die Leiden des Schmalkaldischen Krieges erspart wurden. Aus vaterländischem Interesse wird ferner jedes gebildete Glied der preußischen Landeskirche, das historischen Sinn hat, die Grundlage kennen lernen wollen, auf welcher seine Kirche geschichtlich erwachsen ist; bildet die ehemalige märkische Landeskirche zwar nur e i n e n Bestandteil der heutigen preußischen und nicht einmal den ältesten — denn die des Herzogtums Preußen z. B. war v o r ihr organisiert und übertraf sie weit durch Reichtum des Geistes, Biblicität des Kultus und Sicherheit der Ver-

fassung — so ist doch nun einmal wie für den Staat so auch für die Kirche Preußens die Mark Brandenburg der geschichtliche Mittelpunkt geworden, von dem aus die Geschicke leider wesentlich beeinflußt werden.

Aus diesem doppelten Grunde verdient die vorliegende Schrift Heidemanns besondere Beachtung. Der Verfasser hat es verstanden, durch streng wissenschaftliche Forschung, welche wir schon aus seinen früheren Werken an ihm zu schätzen wissen, den Quellenstoff der märkischen Reformationsgeschichte, besonders aus den zahlreichen Handschriften des Berliner Geheimen Staatsarchivs, selbstständig zu heben, eine umfassende Speziallitteratur bis ins Detail auszunützen und seinem Buche eine so fließende Darstellung zu geben, daß es sich wie ein Werk aus einem Gusse liest. Die schriftstellerische Form ist dazu eine so edel populäre, daß jeder Gebildete diese Schrift als eine angenehme Lektüre zur Hand nehmen kann.

Für die Beurteilung der märkischen Reformation selbst hat sich der Verfasser von dem Gesichtspunkt leiten lassen, unter welchem wir Protestanten die Entwickelung Brandenburgs zum preußischen Königreiche ansehen, nämlich daß Preußen nur durch den Protestantismus geworden ist, was es ist (S. 353. 354); und Luther, seine Entwickelung und sein Lebenswerk sind dabei durchaus richtig aufgefaßt (S. 69). Von diesem Standpunkte aus werden wir die Reformationsgeschichte der Mark als den segenvollsten Abschnitt der ganzen neueren Geschichte Preußens beurteilen können. Allein nehmen wir unsern Standpunkt der Beurteilung im 16. Jahrhunderte selbst, fragen wir, was die märkische Reformation an sich war, wie sich ihr geistiger Gehalt zu den Kirchenverbesserungen in anderen evangelisch gewordenen Territorien verhält, und welchen Einfluß sie auf die Gestaltung der Geschicke des deutschen Protestantismus gerade an den entscheidenden Wendepunkten seiner Geschichte ausgeübt hat: so werden wir nicht umhin können, den Wert der märkischen Reformation erheblich geringer anzuschlagen, als es der Verfasser thut.

Was ist denn eigentlich „Die Reformation in der Mark Brandenburg“?

Digitized by Google

1) Kurfürst Joachim II. hat am 1. November 1539 in aller Stille zu Spandau (mit Absicht nicht in Berlin) das Abendmahl unter beiderlei Gestalt genommen;
2) er hat im Jahre 1540 eine in der Lehre evangelische, in dem Kultus und der Verfassung katholische Kirchenordnung gegeben und sie durch eine Kirchenvisitation 1540 bis 1542 zur Durchführung bringen lassen; endlich
3) hat er durch Einführung einer Konsistorialverfassung im Jahre 1543 im Gegensatz zu den Bischöfen seines Landes sich selbst zum summus episcopus gemacht.

In diesen drei Akten verläuft das ganze kurze Drama der Reformation auf dem märkischen Boden; erläuterndes Beiwerk wird natürlich hinzugezeichnet werden müssen, die stille Hinneigung des märkischen Bürgerstandes, auch des Adels, zu Luther, die hartnäckige Opposition der märkischen Hierarchie, welche selbst dem Landesfürsten zum Trotz bis zum Aussterben katholisch blieb, und dergleichen mehr.

An geschichtlichen Thatsachen ist also die märkische Reformation arm. Erwägt man dazu, daß Joachim II. sein halbkatholisches Reformationswerk ausführte, nachdem doch in anderen evangelisch gewordenen Ländern längst völlig protestantische Kirchen organisiert waren und vortrefflich funktionierten, wie im Herzogtum Preußen seit 1525, in Kurhessen seit 1526, so repräsentiert die märkische Reformation nur einen auf halbem Wege stehen gebliebenen Protestantismus.

Bei dieser Halbheit seines Wesens fehlen ihm feste Charaktere, große Persönlichkeiten. Der Fürst selber handelte während seiner ganzen Regierung selbst als Reformator wesentlich aus politischen Nützlichkeitsgründen; sein Haupttheologe, Agricola, war eine durch und durch eitle Theaterfigur, von Luther selbst gelegentlich als „Hanswurst" charakterisiert; einzelne juristische Räte des Kurfürsten arbeiteten mit ehrlicher und kirchenfreundlicher Beamtentreue, aber auch diese waren zu zählen. Nur zwei Lichtbilder heben sich strahlend aus dem Halbdunkel dieser Geschichte hervor, das der Kurfürstin Elisabeth, einer „rechten Heiligen" des Protestantismus, und das ihres Sohnes, des Markgrafen

Johann von Küstrin, neben Albrecht von Preußen und Georg dem Frommen wohl der charaktervollste der evangelischen Hohenzollern im 16. Jahrhunderte.

Auf diesem rein sachlichen Standpunkte der Beurteilung wird doch das Werk Joachims II. an vielen Stellen anders gewertet werden müssen, als es der Verfasser thut: er hat mit dem Tadel zurückgehalten auch da, wo der Historiker doch nicht schweigen sollte [1]); er hat auch das, was er „eigentümliche" Ideen Joachims nennt, erheblich überschätzt. Ist denn, um auf den letzten Punkt näher einzugehen, die Beibehaltung des Episkopats eine originale Idee Joachims? Keineswegs; denn seit 1525 hatte ihm ja sein Vetter, Herzog Albrecht, in Preußen den Beweis geliefert, daß man in Lehre und Kultus reformatorisch vorgehen und doch den Episkopat beibehalten konnte; die Bischöfe Polentz und Queiß und an Stelle des letztgenannten (nach dessen Tode) Paul Speratus walteten in durchaus evangelischer Weise bereits zehn, resp. fünfzehn Jahre lang, als Joachim in seiner Kirchenordnung auch seinerseits für die Bischöfe, wie er sie in seinem Lande hatte, Raum ließ. Eine „eigentümliche" Idee Joachims war sonach die Beibehaltung des Episkopats gewiß nicht. Auch ist ihre Verwirklichung ja nicht geglückt; denn die Bischöfe von Havelberg und von Lebus blieben bis an ihren Tod eifrige Feinde der Reformation, und wieweit Matthias von Jagow, Bischof von Brandenburg, evangelisch gesinnt gewesen ist, entzieht sich unserm Urteil. Er hat wohl seinem Landesherrn das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gereicht und auch die ohne sein Zuthun zustande gekommene märkische Kirchenordnung sich gefallen lassen; aber man darf vermuten, daß sein Protestantismus noch nicht einmal soweit gegangen ist, wie der seines klug rechnenden Landesherrn.

Unter solchen Umständen müßte die Reformationsgeschichte der

---

1) Z. B. Joachim II. hat sich dem Kaiser Karl V. gegenüber im Jahre 1547 eidlich zur Beobachtung der Beschlüsse des Tridentiner Konzils verpflichtet. (S. 280. 281.) Das war nach meiner Meinung eine aus politischen Gründen vollzogene Verleugnung der Grundlehren des Protestantismus. Trotzdem tadelt Heidemann den Kurfürsten nicht und läßt ihn sogar gleichzeitig (S. 282) auf dem Boden der Confessio Augustana stehen!

Digitized by Google

Mark Brandenburg streng genommen recht kurz ausfallen; sie dürfte nur die Ereignisse der Jahre 1539 bis 1543 umspannen; denn vor 1539 giebt es eben keine Reformation in der Mark, und nach 1543 bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555) trieb Joachim nur ein kirchlich-politisches Schachspiel, ja selbst nach 1555 bis an Joachims Lebensende (1571) suchen wir vergeblich nach einer charaktervollen Evangelisierung des Landes.

Trotzdem darf der Verfasser auf den ungeteilten Dank seiner Leser rechnen, daß er zunächst die ganze erste Hälfte seines Buches den kirchlichen Zuständen der Mark unter dem fanatisch-katholischen Joachim I. († 1535) gewidmet hat. Wir erfahren hier, daß dieser Fürst auf der Wende zweier Zeitalter mit der ganzen Wucht seiner gewaltigen Persönlichkeit ähnlich wie Georg, Herzog von Sachsen-Dresden, den alten Glauben zu stürzen suchte. Joachim I. war ein Mann der strengsten Ordnung, dazu der Kurie wegen Beförderung seines Bruders Albrecht zum Erzbischofe von Mainz und von Magdeburg und Bischofe von Halberstadt zu großem Danke verpflichtet, und als Fürst fand er die Verfassung der Kirche durchaus geeignet, das Volk im Gehorsam gegen die Obrigkeit zu halten. Die Bischöfe des Landes, ihrer drei an der Zahl, befanden sich in starker Abhängigkeit von ihm, wie auch der Adel und das Bürgertum seinen starken Arm fühlten. So lange er also regierte, war an eine Reformation nicht zu denken; denn er haßte Luther als den Urheber einer die Kirche und den Staat untergrabenden Revolution. So blieben also in der Mark bis 1535 die mittelalterlichen Zustände bestehen; die drei Bischöfe von Lebus, Havelberg und Brandenburg behielten ihre Sitze, 90 Domherren nützten ihre Pfründen aus, etwa 2000 Klosterinsassen füllten die Stätten der Beschaulichkeit und eine zahlreiche Weltgeistlichkeit führte ein behagliches Leben; allein an der Marienkirche in Salzwedel z. B. muß es mindestens 50 Meßpriester gegeben haben (S. 24). Die nüchterne und arbeitsame Bevölkerung des Landes aber wurde durch die Priester zu abergläubischen Kulten verleitet; es gab dort z. B. einen Kultus von Wunderstätten, welchen man „beinahe eine märkische Spezialität“ nennen darf; Hostien, an denen das Blut des Gottmenschen sichtbar herausgetreten sei, standen in solcher

Digitized by Google

Schätzung am höchsten; am bekanntesten ist das Wunderblut von Wilsnack in der Priegnitz, welches angeblich an einigen im Jahre 1383 aufgefundenen Hostien wahrgenommen sein sollte und seitdem Scharen gläubiger Pilger anzog, bis der erste evangelische Pastor Ellefeld am 28. Mai 1552 die Hostienvase zerschlug und die alten Hostien verbrannte (S. 335 ff.) [1]). Die kirchlichen Zustände der Mark waren also am Anfange des 16. Jahrhunderts keine erfreulichen, und so darf man sich nicht wundern, daß der Ablaßkrämer Tetzel im Jahre 1517 gerade dieses Land heimsuchte und seinen Handel um so sicherer betrieb, da der Kurfürst Joachim I. mit seinem Bruder, dem Erzbischofe Albrecht von Mainz, und mit dem Papste Leo X. gemeinsame Sache machte (S. 76). Als Luther seine 95 Sätze gegen den Mißbrauch des Ablasses an die Thür der Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, war ja Tetzel gerade in der Mark, und die höhere Geistlichkeit des Landes wie die Universität Frankfurt an der Oder stimmten dem Ablaßverkäufer zu. Auf dieser Hochschule fand er an dem damaligen Rektor, dem Theologen Konrad Wimpina, einen nicht unbedeutenden Beschützer, so daß er hier am 20. Januar 1518 über seine antilutherischen Gegenthesen unter Berufung auf das päpstliche Recht und die päpstliche Macht disputieren konnte. Der Bischof von Brandenburg, zu dessen Diöcese auch Wittenberg gehörte, wurde je länger je mehr ein Gegner Luthers; die andern Bischöfe, die Pfarrer und Mönche, dazu über allen der Landesfürst, dachten und wirkten ebenso; da konnte es denn kaum anders geschehen, als daß die Reformation erfolgreich vom Lande abgehalten wurde [2]).

Trotzdem war der Einfluß des nahen Wittenbergs nicht von

1) Vgl. die urkundliche Darstellung von E. Breest, „Das Wunderblut zu Wilsnack 1383—1522", in den Märk. Forschungen. Bd. XVI, S. 133 ff.

2) Im Jahre 1521 hielt Joachim I. so streng zur päpstlichen Partei, daß Aleander ihn für den einzigen deutschen Fürsten erklärte, auf welchen man sicher bauen könne („Solo principe è di chi possiamo far buono fundamento in Germania." Balan, Monumenta Ref. Luth. S. 147 bei Heidemann, S. 98). — In demselben Jahre wurden die märkischen Bistümer mit strengen Gegnern Luthers besetzt (S. 102). 1524 verbot der Kurfürst die Luthersche Bibelübersetzung (S. 104) und 1526 das Singen lutherischer Lieder (S. 109),

Digitized by Google

der Mark abzusperren. Die Zahl der dort studierenden Märker nahm seit der Reformation um das Doppelte zu (S. 84). Durch sie, durch wandernde Prädikanten und Handwerksgesellen, durch Traktate, Flugschriften und Bücher kam die neue Lehre doch ins Land und fand in den Kreisen der Bürgerschaft Anklang. Die Predigt des evangelisch gesinnten Franziskaners Dr. theol. Johannes Brießmann, der sich fast ein Jahr lang 1522 in Kottbus aufhielt, wird auch nicht ohne Wirkung geblieben sein [1]); und ein Ritter, Namens Nickel Minkwitz auf Sonnenwalde, wirkte von seinem Schlosse aus für die Sache Luthers, wie Franz von Sickingen auf der Ebernburg (S. 125 ff.). Wenn auch Minkwitz, der gelegentlich den Bischof von Lebus überfiel, nur den Groll Joachims und der Priester herausforderte, so konnte dem Kurfürsten doch die heimliche, friedliche Hinneigung der Gemüter seiner Unterthanen zu dem Glauben Luthers nicht verborgen bleiben. Ja, noch mehr, der strenge Fürst mußte erleben, daß seine eigene Gemahlin Elisabeth mit Bewußtsein evangelisch wurde.

Wenn der Protestantismus „Heilige“ kreieren dürfte, so gebührte dieser edlen, hohen Frau der Nimbus; aber auch ohne äußeren

---

1) Brießmanns Thätigkeit gehört recht eigentlich in die Reformationsgeschichte der Mark, zumal unter Joachim I. Der Verfasser hat leider das von diesem ausgezeichneten Theologen geschriebene Buch, welches der Gemeinde von Kottbus 1523 gewidmet wurde, bloß (S. 110) citiert, aber gar nicht benutzt. Es führt in der Originalausgabe den Titel „Unterricht vnd ermanung || Doct. Johannis Brief- || mãs Barfusser Or || dës, an die Christ- || lich gemeyn || zu Cott- || bus. Anno M.D. || XXIII.“ (Gothischer [Wittenberger] Druck, 8 Bl. in 4°.) Exemplare dieses Originaldruckes kenne ich fünf: Stadtbibl. Breslau; Univ.-Bibl. Breslau; Herzogl. Bibl. in Wolfenbüttel. Bibliothek der Lutherhalle in Wittenberg; Königl. Bibl. Königsberg. (In Berlin giebt es keinen.) — Ein mit Fehlern überladener Nachdruck steht in Niedners Zeitschrift für die hist. Theologie 1850, 3. Hft. — Eine niederdeutsche Übersetzung des Originals (wohl von Bugenhagen angefertigt?) existiert unter dem Titel „Een onderwysinghe || unn || vermaninge Dokt. Johan- || nis Briesmans, der minre || broeder örden, an die || Christelike gemeyn- || te to Cottbus || anno M.D.XXIII.“ (Schwabacher Druck, Titelleiste; Quartformat; ohne Ort und Namen des Druckers.) Exemplar auf der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. — Brießmanns Buch ist eine reife evangelische Lehrschrift über Glaube und Werke im Gegensatze zum Romanismus.

Digitized by Google

Strahlenglanz steht sie als der einzige Stern an dem dunklen Himmel der Regierung Joachims I.

Im Jahre 1502 im Alter von 17 Jahren als dänische Prinzessin mit ihm vermählt, erlebte sie in ihrer Ehe allmählich eine Erkaltung der Liebe ihres Gemahls zu ihr; unter solchen betrübenden Umständen zu stiller Einkehr getrieben, suchte sie seit 1525 durch Vermittelung eines Arztes Ratzeberger Beziehungen zu Luther und ließ sich um die Osterzeit 1527 von einem lutherischen Geistlichen („der von Wittenberg nach Berlin gesendet sein soll“) das Abendmahl unter beiderlei Gestalt reichen (S. 151). Der Kurfürst erfuhr davon, und sein Zorn flammte so stark auf, daß er einer Kommission von römischgesinnten Geistlichen die Frage vorlegen ließ, ob er die Kurfürstin zum Tode verurteilen oder sich von ihr scheiden lassen solle (S. 153). Da Elisabeth ihrem Gemahl das Schlimmste zutrauen mußte, sah sie Rettung nur in der Flucht, die ihr durch Hilfe einiger Getreuen am späten Abend des 24. März 1528 gelang. Sie floh nach Kursachsen, wo der evangelisch gesinnte Kurfürst Johann ihr das Schloß Lichtenberg als Wohnsitz anwies (S. 155) [1]. Hier hat sie geweilt, nicht bloß, bis der Tod ihren Bedränger, den Kurfürsten Joachim I. (1535) abrief, sondern vielmehr weit länger, nämlich bis 1545! Bis in die Neuzeit herauf ist nämlich die Legende verbreitet, daß nach dem Tode Joachims I. dessen Söhne Kurfürst Joachim II. und Markgraf Johann die schwergeprüfte Dulderin im Triumph in die Heimat zurückgeholt und ihr Spandau als Witwensitz angewiesen hätten; daselbst habe obendrein der junge Kurfürst ihr die Freude gemacht, in Gemeinschaft mit ihr am Allerheiligenfeste 1539 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen. Mit Nachdruck hebt dem gegenüber Heidemann (S. 213—266) die geschichtliche Wahrheit hervor, wie sie bereits von dem brandenburgischen Spezialforscher Riedel an den Tag gebracht ist [2]. Elisabeth blieb danach

1) Der Verfasser nennt in seiner Darstellung hier (S. 155 ff.) Lichtenberg nicht, man vermißt aber den Ort. (Erst S. 184 kommt er in anderem Zusammenhange vor.)

2) Vgl. Riedels Abhandlung „Die Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg in Beziehung zur Reformation“ (Zeitschr. f. Preuß. Gesch. u. Landesk. II, 90 ff.).

Digitized by Google

auch noch nach dem Jahre 1535 in Lichtenberg, weil Joachim II. zu einer Reformation des Kurlandes zunächst überhaupt keine Anstalten machte, und als er seine Reformation durchgeführt hatte, erschien sie der Mutter so wenig evangelisch, daß sie sich erst 1545 (zum Glück für sie eben noch vor dem Ausbruche des Schmalkaldischen Krieges) entschließen konnte, in die Mark Brandenburg (in ihren Witwensitz Spandau) zurückzukehren. Im Jahre 1555, den 10. Juni, starb sie in einem Alter von 70 Jahren, eine treue Bekennerin des evangelischen Glaubens im Sinne Luthers [1]).

Am 11. Juli 1535 war Joachim I. gestorben. Zu seiner Ehre mag die Reformationsgeschichte berichten, daß er, obgleich einer der heftigsten Gegner Luthers, doch kein Protestantenblut vergossen hat. Nach seinem Tode kam die Mittelmark und die Altmark mit der Kurwürde an Joachim II., die Neumark und die Lausitzer Herrschaften an Markgraf Johann (von Küstrin), dessen Bruder. Während dieser in seinen Gebieten trotz des Widerstrebens des Bischofs von Lebus die Reformation entschieden förderte, beobachtete Joachim zunächst eine schwankende Haltung. In seinem Herzen hegte er offenbar Sympathie für Luther; aber die Rücksicht auf den streng katholischen Herzog Georg von Sachsen, den Vater seiner Gemahlin in erster Ehe, und der Eintritt in die polnische Königsfamilie, aus welcher er sich in zweiter Ehe 1535 mit der Tochter des nicht minder katholischen Königs Sigismund I., Namens Hedwig, vermählte, hielten ihn äußerlich auf katholischer Seite. Daß er aber doch von streng evangelischer Seite Einflüsse auf sich wirken ließ, beweist sein damaliges Verhältnis zu seinem Vetter, dem Herzoge Albrecht von Preußen. (Da der Verfasser darüber nichts berichtet, so ergänze ich sein Buch nach meinen Königsberger und anderen Archivalien.) Herzog Albrecht war gerade seit August 1535 (gegenüber dem Münsterschen Aufruhr) in der Lehre streng lutherisch, und doch fand gerade zwischen ihm und Joachim in dieser Zeit eine auffällig nahe Berührung statt. Albrecht reiste mit seiner Gemahlin Dorothea zu Joachims Hochzeit

1) Eine „mater dolorosa“ (S. 268), des evangelischen Glaubens sie zu nennen, ist wohl ein gewagtes Bild.

Digitized by Google

(August 1535) nach Krakau [1]). Im nächsten Jahre 1536 hatte Albrecht, der sich wegen der auf ihm lastenden Acht nicht „in das Reich" wagen konnte, mit Joachim, dem er voll vertraute, auf dessen Gebiete zu Frankfurt a. d. O. im Oktober (22. bis 25.) eine hochpolitische Zusammenkunft; Joachim übernahm es dabei, die Angelegenheiten Albrechts bei dem sächsischen Kurfürsten zu vertreten; der streng lutherische preußische Herzog nennt dabei Joachim seinen „geliebtesten und vertrautesten Vetter" [2]). Bei dieser Zusammenkunft zu Frankfurt a. d. O. ist auch eine die märkische Fürstenfamilie tief berührende Frage zur Besprechung gekommen. Die Gemahlin des Kurfürsten, Hedwig, war Polin und Katholikin. Wir erfahren aus Heidemanns Buche, daß sie auch Katholikin geblieben ist, so daß Joachim, um öffentlichen Anstoß zu vermeiden, als er seine Reformation einführte, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt 1539 nicht in Berlin, sondern in dem unscheinbaren Spandau, in aller Stille, ohne seine Gemahlin genießen mußte. Die Kurfürstin Hedwig starb 1573 im katholischen Glauben zu Ruppin (S. 267). Da sie höchstwahrscheinlich nicht Deutsch verstand, so hätte sie doch nur durch einen polnischen evangelischen Seelsorger dem Evangelium zugeführt werden können. Auf Grund einer bisher unbekannten Königsberger Handschrift kann

---

1) Heckelmann, Sekretär Albrechts, an Apel, Königsberg, 2. Juli 1535. Handschrift (Kopie). K. Kreisarchiv Bamberg. Hist. Kat. Nr. 12b. Fasc. 1. — Am 6. August wollte Albrecht von Königsberg abreisen. [Albrecht] an Lohmüller (damals noch in Riga). Handschrift (Original). Königl. Staatsarchiv Königsberg. Schrank 3, Fach 35, Nr. 167.

2) Aus Handschriften des Königsberger Staatsarchivs habe ich das Itinerarium Albrechts nach Frankfurt dahin feststellen können, daß er am 22. und auch noch am 25. Oktober dort anwesend war. Am 25. ist er aber auch schon in Reppen; am 1. November finde ich ihn in Thorn, am 10. November in Preußisch-Holland, am 2. Dezember wieder in Königsberg. — Das im Text Erzählte gründet sich 1) auf einen Brief Albrechts an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen (d. d. 1536, 25. Oktober, Frankfurt a. d. O.). Handschrift (Original) Weimar, S. Ernst. Gesamtarchiv Reg. C., p. 549, Nr. 18, und 2) auf eine dabeiliegende handschriftliche Werbung des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg an den sächs. Kurfürsten und an den Landgrafen Philipp von Hessen.

Digitized by Google

ich konstatieren, daß Joachim II. schon 1536 nach einer solchen Persönlichkeit hat suchen lassen. Sein Vetter Albrecht von Preußen war es, an welchen er sich deshalb in Frankfurt (22. bis 25. Okt.) gewandt hatte. Am 10. November 1536 schrieb der Herzog nämlich (auf der Rückreise aus Frankfurt) von Preußisch-Holland aus an seinen pomesanischen Bischof Paul Speratus in Marienwerder, in dessen Sprengel zahlreiche polnische Geistliche evangelischen Bekenntnisses im südlichen Preußen (Masuren) im Amte standen: der Kurfürst Joachim habe auf seiner Zusammenkunft mit ihm (dem Herzoge) zu Frankfurt a. d. O. den Wunsch geäußert, „seiner lieben Gemahlin zum Besten, einen tüchtigen, frommen, geschickten Biedermann, der auf der polnischen, deutschen und auch lateinischen Sprache ziemlich oder wohl erfahren sei“, zu erhalten; Speratus wolle sich daher um einen geschickten Mann bemühen und ihn, falls er einen solchen ausfindig mache, zunächst zum Herzoge nach Königsberg senden, „auf daß er zuvor unterrichtet [werde], wie mit den Waichlingen und Saugenden der Lehre halben umzugehen, damit gebauet und durch Verleihung göttlicher Gnade Rat gesucht und geholfen werden mocht“ [1]). Fehlen auch weitere Nachrichten über das Verhältnis Joachims II. zum Herzog Albrecht, so zweifle ich nicht, daß in den Jahren des Schwankens des Kurfürsten der Herzog mitgewirkt haben wird, ihn zur Vornahme der Reformation zu bestimmen, und im Jahre 1539, nachdem Melanchthon zur Begutachtung des Entwurfes der märkischen Kirchenordnung in Berlin gewesen war, schrieb Albrecht an Luther den Ausdruck seiner Freude, daß durch Melanchthon „Gottes Wort in der Mark weiter ausgebreitet ist“ [2]). Nunmehr wird es wohl aber auch nicht mehr

---

1) Handschriftliche Kopie im K. Staatsarchiv Königsberg, Foliant Nr. 999 (unpaginiert).

2) Handschrift; Konzept. Königl. Staatsarchiv Königsberg, jetzt Schieblade LXII, Nr. 3. Gedruckt in „Beiträge zur Kunde Preußens“, Bd. VI (1824), 436—438; ein bisher gänzlich übersehener, aber recht wichtiger Brief an Luther. — Alle meine weiteren Nachforschungen nach einer Korrespondenz Joachims II. mit Albrecht sind vergeblich geblieben; weder im Geh. Staatsarchiv in Berlin noch im Hausarchiv daselbst konnte mir auch nur ein

Digitized by Google

zweifelhaft sein, daß die Beibehaltung des mittelalterlich-rechtlichen Episkopats in der märkischen Kirchenordnung nicht (wie Heidemann S. 197 meint), ein „eigentümlicher" Gedanke Joachims war, sondern aus dem Herzogtum Preußen, wie bereits oben von mir behauptet wurde, entlehnt ist.

Inzwischen war die lutherische Bewegung in der Mark im Bürgerstande derartig angewachsen, daß am 15. Februar 1539 die Stadt Berlin selbst den Kurfürsten um Zulassung der Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt bat (S. 207). Aber erst nach dem am 1. April 1539 erfolgten Tode seines Schwiegervaters Georg von Sachsen gewann Joachim II. den Mut, für den Entwurf einer Kirchenordnung eine Kommission einzusetzen. Damit war die Reformation eingeleitet, deren Verlauf von 1539 bis 1543 wir oben in ihren Grundzügen gezeichnet haben. Die Beteiligung des Bischofs Matthias von Jagow dabei, aus dessen Hand der Kurfürst ohne alles Aufsehen am 1. November 1539 in Spandau das Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfing, ist eine geringfügige; bis 1534 war er noch katholisch (S. 200), und von irgendwelchen anderen evangelischen Thaten, als jener Abendmahlsspendung, wissen wir bis zu seinem Tode (1545) nichts. Mit seinen preußischen, wirklich evangelischen Kollegen, Polentz, Queiß oder Speratus kann er sich nicht im entferntesten messen. Der halbkatholische Charakter der Kirchenordnung und die gefügige Unterordnung Joachims II. unter die Wünsche Karls V. waren die Gründe, daß der Kaiser auf dem Reichstage zu Regensburg 1541 die märkische Ordnung bis zur Entscheidung eines Konzils bestätigte (S. 254). Dieses damit eingeleitete Verhältnis zum Kaiser ward für die Weiterführung der Reformation in der Mark verhängnisvoll: im Jahre 1547, nach der Niederwerfung des Schmalkaldischen Bundes, welchem der Kurfürst nie beigetreten war, mußte er sich dem Kaiser gegenüber durch Eidschwur zur Beobachtung der Tridentiner Beschlüsse verpflichten (S. 281); 1548 erklärte er sich (samt seinem charakterlosen Hofprediger Agricola) für die Annahme des Augs-

---

einziges Stück vorgelegt werden, und im Königsberger Archiv habe ich trotz mehrjährigen Suchens nichts gefunden.

Digitized by Google

burger Interims und führte es (wenn auch unter Ablehnung der Messe) in seinem Lande ein. Der Katholicismus begann wieder in die Mark einzuziehen und, da die katholischen Bischöfe und Domkapitel ohnehin noch im Lande funktionierten, so waren für eine Katholisierung der Mark alle Verhältnisse gegeben [1]). Darüber entfremdete sich Joachim II. die Herzen seiner zahlreichen evangelischen Unterthanen; sie schlugen dem Markgrafen Johann von Küstrin zu, welcher das Interim nicht angenommen hatte und nun der Mann des Volkes wurde. Erst das Auftreten des zweimal treulosen Moritz von Sachsen brachte seit 1552 den märkischen Rekatholisierungsprozeß ins Stocken, und seit dem Religionsfrieden von Augsburg 1555 wußte sich der Protestantismus in der Mark gesichert. Die Rücksicht auf den katholischen Kaiser fiel nun weg, die Bistümer, welche sich der Evangelisation hartnäckig entgegengestemmt hatten, wurden aufgehoben (Havelberg 1561, Lebus 1563), und die Bahn für die weitere, echt evangelische Entwickelung der märkischen Landeskirche frei gemacht. Der Nachfolger Joachims II., Kurfürst Johann Georg, erließ 1572 eine streng lutherische Kirchenordnung [2]).

Unsere Inhaltsangabe dürfte zeigen, daß uns Heidemann in seinem Werke eine über die Reformation in der Mark vorzüglich orientierende Arbeit geschenkt hat. Zu thun ist auf diesem Gebiete aber, wie schon die von mir herangezogenen Archivalien schließen lassen, noch recht viel. Wenn Heidemann Gelegenheit hat, außer dem Geheimen Staatsarchiv in Berlin andere deutsche Archive aufzusuchen, welche brandenburgische Bestände haben, so zweifle ich nicht, daß er über die kirchenpolitische Stellung Joachims II. noch viel unbekannte Quellen finden dürfte. Die Kreisarchive zu Nürn-

1) Der erste evangelische Pfarrer zu Wilsnack, Ellefeld z. B., welcher an der dortigen skandalösen Opferstätte die Hostienvase mit den alten Hostien 1552 vor Zeugen zerschlagen hatte, wurde von dem Havelberger Domkapitel gefangen gesetzt und vom Kurfürsten, zwar befreit, aber doch mit dem Exil bestraft; er mußte die Mark verlassen, und seitdem fehlt uns jede Kunde von diesem mutigen Manne (S. 338).

2) Vgl. H. v. Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg (Weimar 1846), S. 102 ff.

Digitized by Google

berg und zu Bamberg sind reich an brandenburgischen Handschriften; auch die Archive zu Weimar und zu Marburg dürften Ausbeute gewähren. Vor allem aber werden die handschriftlichen Konzepte über die Kirchenvisitation von 1540 bis 1542, „Weinlöbens Kopialbücher" im Geheimen Staatsarchiv in Berlin, die Heidemann selbst S. 230 („Repositorium 47, 14, A") citiert, gründlich ausgenutzt werden müssen; denn detaillierte Visitationsberichte sind die zuverlässigsten und lehrreichsten Quellen für eine möglichst objektive Erkenntnis der kirchlichen Zustände ihrer Zeit.

Königsberg i. Pr., den 1. Febr. 1890.

D. Paul Tschackert.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen: [185]

Wiese, L., D. Euphrosyne. Mancherlei Frucht zur Geistesnahrung weibl. Jugend. ℳ 4. —.

Pianinos billig gegen Baar und Raten.
Frachtfreie Probesendung und Garantie.
Fabrik Weidenslaufer, Berlin S.W. [186]

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande

von **Reinhold Röhricht.**

Preis ℳ 6.

Die „deutschen Pilgerreisen nach dem heiligen Lande" erscheinen hier in veränderter Gestalt. (Die frühere Ausgabe erschien in der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.) Um dem Buch einen weiteren Leserkreis zu verschaffen, der ihm vermöge seines reichen kulturhistorischen Inhalts gebührt, hat sich der Verfasser entschlossen, dasselbe in verringertem Umfang herauszugeben, aber er hat anderseits auch nicht unterlassen, die Hauptpunkte seines Werkes einer gründlichen Durchsicht und teilweisen Neubearbeitung zu unterziehen, wofür ihm teils durch seine eigene ununterbrochene Sammelthätigkeit während der verflossenen acht Jahre, teils durch mancherlei Mitteilungen von anderer Seite ein reiches Material zu Gebote stand.

Das Parteiwesen in der evangelischen Christenheit

von **Karl Buhl,** Pfarrer in Mülhausen i. E.

Preis ℳ 0. 60.

Der Gegenstand ist sehr zeitgemäß, die Behandlung sachgemäß, umsichtig und anziehend, und ist die ganze Schrift getragen von echt evangelischer Frömmigkeit und theologischer Bildung.

Die Heilung durch Gebet.

Von

R. Pirscher, Pastor.

Preis ℳ 1. 20.

Der Gegenstand ist für alle die, die nach christlicher Gewißheit suchen, sehr interessant. Das Urteil des Verfassers ist besonnen und geklärt und die Darstellung allgemein verständlich.

Wegweiser

zur

Quellen- und Litteraturkunde der Kirchengeschichte

von

Lic. Dr. Ed. Bratke, Prof. an der Univers. Breslau.

Preis ℳ 6.

Digitized by Google

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Von D. **Hermann Cremer.** 6. vermehrte und verbesserte Auflage. ℳ 17, geb. ℳ 19.

Neutestamentliche Schriften, griechisch, mit kurzer Erklärung. Von **Siegfried Goebel.** Neue [Gesamt-]Ausgabe. Erste Folge, enthaltend die älteren Briefe des Paulus. ℳ 7.

Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Von **J. Baumann.** ℳ 4.

Die Mitschuld unseres höheren Schulwesens an der Überfüllung in den gelehrten Ständen. Von **Otto Perthes.** ℳ 1.

Das Alte Testament und die christliche Sittenlehre

von

Ernst Fischer, Pastor in Bessingen.

Preis ℳ 2. 40.

In dem interessanten, klaren, umsichtigen und allgemein verständlichen Buche, welches in entsprechender Form geschrieben ist, eröffnen sich manche neue Gesichtspunkte, durch welche die Beantwortung der schwierigen Frage gefördert werden wird.

Der Standpunkt des Verfassers, der durch sein früheres Werk: „Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben" (Preis ℳ 1. 80) schon allgemein bekannt ist, ist der der wissenschaftlichen Vermittelungstheologie.

Biblische Psychologie, Biologie und Pädagogik

als die

Grundlagen christlicher Erziehung und Selbstzucht.

Dargestellt von

Dr. Karl Fischer, Gymnasialdirektor.

Preis ℳ 2. 40.

Die Arbeit ist allgemein verständlich gehalten und bewegt sich, anerkannten Autoritäten folgend, in klaren, biblisch wohlbegründeten, mit scharfer Kritik wiedergegebenen Darlegungen. Theologen und Lehrer werden der eigengearteten Psychologie gerne folgen, und wird dieselbe besonders auch für unterrichtliche Zwecke an höheren Anstalten vielfach Verwendung finden.

Das Heidentum in der römischen Kirche.

Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens.

Von

Th. Trede,

Pastor in Neapel.

2 Bände ℳ 10. —.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. W. Beyschlag, D. J. Wagenmann und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1890, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1890.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Die urchristliche Gemeindeverfassung

mit spezieller Beziehung auf Loening[1]) und Harnack.

Von

D. Fr. Loofs.

Eine neue Monographie über die Gemeindeverfassung des Urchristentums kann zunächst als ein zweifelhafter Gewinn erscheinen. Das Gewirr der Meinungen ist auf diesem Gebiete schon groß genug. Auch der Umstand, daß sie von juristischer Seite kommt, ist zunächst keine durchschlagende Empfehlung. Denn, wenn auch auf einzelnen Gebieten theologischer Arbeit zur Zeit die wissenschaftliche Unart verbreitet ist, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten als geschichtliche Thatsachen auszugeben, so ist doch keineswegs ein Jurist schon als solcher ein behutsamerer Forscher als ein Theologe; eine der schlechtesten unter den neueren Arbeiten zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche (Winterstein, Der Episkopat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Wien 1886) rührt von juristischer Seite her[2]).

---

1) Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine kirchenrechtliche Untersuchung. Festschrift. Halle, Niemeyer, 1888. (VIII u. 155 S.)

2) Diese Bemerkungen sind veranlaßt durch das, was Loening, S. 62, Anm. 2 sagt: „Die Erörterung der Frage der Echtheit [des 1. Petrusbriefes und des Jakobusbriefes] muß den Theologen überlassen bleiben und kann

Digitized by Google

Doch die von Loening verfaßte Festschrift der Halleschen Juristenfakultät zu v. Gneists fünfzigjährigem Doktorjubiläum verdient in hervorragendem Maße die Aufmerksamkeit der Theologen. Schon ihres Verfassers wegen: sein Urteil wird jedem Kirchenhistoriker, der dankbar von seiner Geschichte des deutschen Kirchenrechts gelernt hat, von Wichtigkeit sein. Sodann aber auch um ihrer selbst willen. Zwar ist L.s Untersuchung nicht das geblieben, was sie dem Anschein nach ursprünglich hat werden sollen, eine streng kritische Feststellung des Sicheren auf diesem von Hypothesen ganz unterminierten Boden; als Ganzes ist auch L.s Arbeit eine hypothetische Konstruktion der Entwickelung, deren Richtigkeit, um von anderem zunächst zu schweigen, abhängig ist von einer Reihe sehr strittiger Voraussetzungen über die Chronologie der Quellen: dennoch ist sie wegen der kritischen Behutsamkeit, der methodischen Sicherheit und der gelehrten Belesenheit des Verfassers in vorzüglichem Maße geeignet, mitzuhelfen bei der Lösung der verwickelten Frage, mit der sie sich beschäftigt.

Allerdings hat Harnack in einer im folgenden mehrfach zu verwertenden Anzeige in der Theol. Litteraturzeitung (1889, Sp. 417—429) der Untersuchung Loenings zwei methodische Fehler vorgeworfen: 1) daß L. die Bedeutung der *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* sich nicht klar gemacht, und 2) daß er zu früh mit Urkunden operiert habe, die ihrer Eigenart nach zur Zeit gar nicht oder nur unter großen Cautelen herbeigezogen werden dürften, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe; doch halte ich diese Vorwürfe nicht in dem Maße für berechtigt, daß ich um ihretwillen

---

dies um so mehr, da diese Frage wohl niemals zu einer endgültigen Lösung gebracht werden wird." Das kann den Leser erinnern an das, was Goethe (Gespräche mit Eckermann II, 14. 7. Okt. 1828) über die Schöpfung der Menschen durch Gottes Allmacht sagt: „Anzunehmen, daß dieses geschehen, halte ich für vernünftig; allein darüber nachzusinnen, wie es geschehen, halte ich für ein unnützes Geschäft, das wir denen überlassen wollen, die sich gern mit unauflösbaren Problemen beschäftigen und die nichts Besseres zu thun haben." Doch kann Loenings Satz allenfalls anders gedeutet werden; ich unterlasse daher weitere Bemerkungen.

Digitized by Google

das oben über die Bedeutung des L.schen Buches Gesagte einzuschränken, für nötig erachtete. Das Erste, das Harnack geltend macht, bezieht sich zwar nur scheinbar auf eine singuläre sachliche Differenz zwischen L. und H.; es weist auf etwas Allgemeineres hin: auf das Fehlen spezifisch theologischer, dogmengeschichtlicher Gesichtspunkte; doch ist dies, wenn auch eine begreifliche und, wie sich zeigen wird, nicht gleichgültige Schranke der lehrreichen Untersuchung Loenings, so doch kein methodischer Fehler derselben. Das Zweite, auf das Harnack hinweist, würde allerdings einen methodischen Fehler involvieren, wenn L. es für seine Hauptaufgabe gehalten hätte, sich mit Harnack auseinanderzusetzen. In diesem Falle hätte er sich auf den Boden der Voraussetzungen Harnacks stellen bezw. allem zuvor die Unrichtigkeit dieser Voraussetzungen in extenso darthun müssen. Da nun bei L. offenbar die Kritik der Hatch-Harnackschen Hypothese eine sehr wichtige Rolle spielt, so ist H.s Ausstellung sehr erklärlich; doch ein methodischer Fehler liegt nach herkömmlichem Urteil auch hier nicht vor. Ist doch auch von der Didache gesagt, sie gebe über keine Zeit zuverlässige Kunde, und doch werden nur wenige es Harnack, Loening u. a. als einen methodischen Fehler anrechnen, daß sie die Didache als eine der wichtigsten Quellen für die älteste Verfassungsgeschichte betrachten. Es ist auch nicht so, wie H. meint, daß L. sich nicht unabhängig gemacht habe von der theologischen Voraussetzung, daß à tout prix zuerst die biblischen Bücher befragt werden müßten. L. behandelt die Didache vor den Pastoralbriefen; er versucht, den meist gebilligten Vermutungen über die Zeit der Quellen sich anschließend, streng den Faden der Chronologie innezuhalten, und läßt sich dadurch bei der Anordnung des Stoffes bestimmen. Wäre Harnacks eigne Hypothese nicht aufs engste verflochten mit seinem Urteil über die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe, so würde es allerdings berechtigt sein, daß er Loening gegenüber darauf hinweist, daß es mit der Chronologie der Quellen eine unsichere Sache sei; denn in der That ist das herkömmliche Urteil, richtige historische Methode fordere ein Auseinanderhalten der Quellen nach Zeit und Ort, auf dem Gebiet der ältesten christlichen Verfassungsgeschichte vielfach nichts als ein irreführendes Vorurteil. Doch davon

Digitized by Google

wird erst später die Rede sein können. Zunächst möchte ich L.s Anordnung um so weniger bemängeln, je geschickter L., ohne den Leser darauf aufmerksam zu machen, die chronologische Anordnung mit einer sachlichen verbunden hat. Der sichere Ausgangspunkt jeder Untersuchung der altchristlichen Verfassungsverhältnisse ist in den echten Paulusbriefen gegeben; schreitet man von diesen weiter zu der späteren Litteratur, so erheben sich sechs Fragen, welche das Problem der ältesten Verfassungsentwickelung ausmachen: Was war der ursprüngliche Inhalt des Episkopenamtes? Woher stammt der Titel oder die Bezeichnung *ἐπίσκοπος*? Wie verhielten sich *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* zueinander? Woher stammen die *πρεσβύτεροι*? Seit wann gab es nur einen Bischof in jeder Gemeinde? und wie ist es gekommen, daß in der Hand dieses einen Bischofs die Gemeindeleitung sich konzentrierte? Folgt man den Ausführungen Loenings, so wird man von dem sichern Ausgangspunkte aus zu einem dieser Probleme nach dem andern hingeführt. Eben dies ließ eine Besprechung des L.schen Buches in dieser Zeitschrift wünschenswerth erscheinen. Neben Loenings Resultaten wird dabei vornehmlich die Hatch-Harnacksche Hypothese zu berücksichtigen sein, denn um deren Recht oder Unrecht handelt es sich vor allem wie in L.s Untersuchung so überhaupt in der wissenschaftlichen Diskussion des von ihm behandelten Problems.

Loening beginnt mit einem ausführlichen und übersichtlichen kritischen Rückblick auf die bisherige Litteratur (S. 1—32) und geht dann in neun folgenden Abschnitten auf die Erörterung der Verfassungsentwickelung selbst ein. Der erste dieser Abschnitte (II, S. 33—41) bespricht auf Grund der paulinischen Briefe und unter sekundärer, von niemandem angreifbarer Hinzuziehung der Apostelgeschichte und der Evangelien die „Apostel, Propheten und Lehrer“ der apostolischen Urzeit. Sowohl die genuin christlichen Apostel als die mit jüdischen Traditionen zusammenhängenden Propheten und Lehrer üben eine freie Thätigkeit aus und haben mit der Organisation der Gemeinden nichts zu thun — dies Resultat der Erörterungen L.s darf in gewisser Weise als ein Homologumenon bezeichnet werden. Harnack selbst, der in seiner Anzeige

Digitized by Google

Widerspruch erhebt, hat in den Prolegomena zu seiner Didache-Ausgabe (S. 110) ähnlich geurteilt. Dennoch ist H.s neuerlicher und mit seinen damaligen Äußerungen durchaus harmonierender Einwand: die Behauptung sei nur richtig, wenn man bei „Organisation" an ganz subalterne Verhältnisse denke, nicht ohne Berechtigung. Harnacks Begründung dieses Einwandes möchte ich mir freilich nicht aneignen. H. meint, L. habe nicht beachtet, daß jene pneumatischen Ämter eben als solche eine despotische Autorität innerhalb der ursprünglich demokratisch organisierten Gemeinden darstellten, welche für die Erklärung der späteren Verhältnisse von größter Wichtigkeit sei. Allein hat nicht hier Loening recht, wenn er für die älteste Zeit die Bedeutung dieser „despotischen Autorität" einschränkt? H. setzt dem Satze L.s, das Ansehen der Apostel, Propheten und Lehrer habe auf der Wirkung beruht, die sie auf die Gemüter hervorbrachten, die zweifellos richtige Bemerkung entgegen, die göttliche Einsetzung dieser charismatischen Ämter habe ihre Autorität begründet. Doch schließt L.s empirische Beschreibung dies aus? und ist nicht andrerseits zuzugeben, daß der Glaube an die Kausalität Gottes bei einer pneumatischen Rede bedingt war durch die Wirkung, welche dieselbe hervorbrachte? In einer Zeit, da alle den Geist zu haben, sich bewußt waren, da die *διάκρισις πνευμάτων* (1 Kor. 12, 10) in derselben Weise zu den Charismen gerechnet wurde wie die Prophetie, ist eine „despotische Autorität" der Pneumatiker gegenüber anderen Gemeindegliedern so gut wie gar nicht vorhanden. Darin hat L. meines Erachtens recht. Anders freilich wurde es in der Epigonenzeit. Als die *διάκρισις πνευμάτων* nicht mehr vorausgesetzt wurde, als man schematische Anweisungen zur Erkennung wahrer und falscher Prophetie für nötig hielt, mußten die Epigonen zu überschwenglichster Würdigung religiös anerkannter Autoritäten geneigt sein. Loening hat diesen Unterschied zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Zeit nicht ignoriert (vgl. unten), doch hat er ihn nicht verwertet; auf die sehr verschiedenartige Färbung, welche dogmengeschichtlich die Urzeit von der Epigonenzeit unterscheidet, hat er wenig oder gar kein Gewicht gelegt. Und dies ist eine Schranke der L.schen Untersuchung. Es wird sich dies weiter unten zeigen. Doch schon hier

Digitized by Google

macht es sich bemerkbar, und insofern ist Harnacks Einwand berechtigt, wenn auch in anderem Sinne, als H. es gemeint hat. Denn spricht nicht Paulus auch von einem χάρισμα κυβερνήσεως und ἀντιλήψεως? Entspricht es den Quellen der apostolischen Zeit, wenn die (Apostel,) Propheten und Lehrer als etwas mit der Organisation der Gemeinden minder Zusammengehöriges angesehen werden als die προιστάμενοι? Harnack ist zu einem Auseinanderhalten berechtigt, weil er die Charismen der Apostel, Propheten und Lehrer als der ganzen Kirche gegeben von den ausschließlich auf Wirksamkeit in der Einzelgemeinde beschränkten Charismen der κυβέρνησις und ἀντίληψις unterscheidet. Doch meine ich, daß L. gut daran gethan hat, diese Unterscheidung nicht zu acceptieren. Denn die Apostel kommen für die begründeten Gemeinden direkt nicht mehr in Betracht, und Prophetie und Lehre kennt Paulus nicht mehr und nicht minder als Charismen innerhalb der Einzelgemeinde als κυβέρνησις und ἀντίληψις. Läßt man aber jene Unterscheidung fallen, so liegt ein Grund zu besonderer Behandlung der Apostel, Propheten und Lehrer nur in einem Hinblick auf spätere Quellen oder in der Rücksichtnahme auf Harnacks Hypothese.

Doch ich habe mit diesen Bemerkungen schon in L.s folgenden Abschnitt (III, S. 42—46) hinübergegriffen. Unter der Überschrift „Die ersten Christen in Vorderasien und Griechenland" erörtert L. hier, was wir über die Organisation der paulinischen Gemeinden aus dem 1. Thessalonicherbriefe, den sogen. Hauptbriefen, dem Kolosser-, Philemon- und Philipperbriefe wissen. In den kleinasiatischen Gemeinden (Röm. 16, 3—15. Philem. Koloss.) — das ist L.s Resultat — fehlte zur Zeit des Apostels noch jede Gemeindeorganisation, man findet nur Hausgemeinden; in Korinth sind die Zustände gleichfalls noch völlig unfertig, die Gemeinde selbst ist die Verwalterin ihrer Angelegenheiten, die Autorität des Stephanas und seiner Hausgenossen reichte nicht weiter als das ihnen freiwillig gewährte Ansehen; dagegen scheint die Thessalonichergemeinde sich schon zur Zeit des 1. Thessalonicherbriefes Vorsteher bestellt zu haben, deren Amtsbezeichnung, wenn sie eine hatten, uns unbekannt ist, deren Funktionen durch das προΐστασθαι — L. be-

Digitized by Google

zieht dies wie andere vor ihm auf die Gemeindeversammlungen —, κοπιᾶν und νουθετεῖν (nach L. Aufsicht führen über das sittliche Verhalten der Gemeindeglieder) nur im allgemeinen angegeben werden; der jüngste der Paulusbriefe (Phil. 1, 1) bringt zum erstenmale die „Amtsbezeichnungen" ἐπίσκοποι und διάκονοι. — Über Einzelheiten dieser knappen, sorgfältigen Ausführungen ließe sich debattieren: die Feststellung lokaler Besonderheiten geht meines Erachtens weiter als nötig, ja erlaubt ist: doch sind das Nebendinge. Im allgemeinen ist mit dem hier Gegebenen das sichere Ausgangsstadium für die Erforschung der weiteren Entwickelung richtig gekennzeichnet. Nur zwei Bemerkungen halte ich für nötig. Zunächst wäre es für die späteren Ausführungen ein Vorteil gewesen, wenn L. in der Weise, wie Harnack (Didache S. 145), Weizsäcker, Seyerlen und andere vor ihnen es gethan haben, darauf hingewiesen hätte, daß die Funktionen des ἐπισκοπεῖν und διακονεῖν schon 1 Kor. 12, 28 in den ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις vorausgesetzt sind (vgl. Hermas, Vis 3, 9, 2: ἐπισκέπτεσθε ἀλλήλους καὶ ἀντιλαμβάνεσθε ἀλλήλων). Zweitens bedauere ich, wie schon gesagt, daß L. es unterlassen hat, mit den Ausführungen dieses Kapitels Erörterungen über die Charismen der Lehre und der Prophetie zu verbinden. Hätte L. diese Dinge nicht absichtlich voneinander gehalten, so würde angesichts des προισταμένους . . . νουθετοῦντας ὑμᾶς im 1. Thessalonicherbriefe (5, 12) sich ergeben haben, daß wenn auch jeder, den der Geist trieb, zum Lehren berechtigt war, dennoch eine Personalunion der Charismen der κυβέρνησις und der Lehre in der apostolischen Zeit keine Seltenheit gewesen ist, ja unter Umständen als selbstverständlich angesehen wurde. Denn νουθετεῖν und διδάσκειν gehören so eng zusammen (vgl. Kol. 1, 28; 3, 16), daß L.s Deutung des νουθετοῦντας ὑμᾶς (vgl. oben) mir unvollständig erscheint. Ein Beweis für dies Urteil liegt auch darin, daß das κοπιᾶν und νουθετεῖν der προιστάμενοι als eine Fortsetzung der apostolischen Arbeit an der Gemeinde erscheint (vgl. Weizsäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1873, S. 632 und 1 Kor. 15, 10. Gal. 4, 11. 1 Kor. 4, 14. Kol. 1, 28. Apg. 20, 31). Das Zweite erscheint mir noch wichtiger als das Erste. Übrigens ist L.s Beschreibung des Ausgangs-

Digitized by Google

stadiums trotz ihres geringen Umfangs auch ebenso vollständig als richtig.

Doch wie kommen wir nun weiter? L. läßt sich durch die Adresse des Philipperbriefes hinüberführen in die nachapostolische Zeit, spricht im vierten Abschnitt (S. 47—57) von „Episkopen und Diakonen". Hier kommen wir zu den beiden ersten der oben (S. 622) aufgezählten Fragen, und gerade inbezug auf diese sind L.s Ausführungen in besonderem Maße lehrreich. Ich referiere, indem ich das von L. in der kritischen Übersicht über den heidnischen Gebrauch der Wörter ἐπίσκοπος und διάκονος Festgestellte hier mit verwerte. Auf profanem Gebiet, so führt L. aus (S. 21 f. und S. 47), sind die Wörter ἐπίσκοπος und διάκονος in ihrer allgemeinen Bedeutung ebenso häufig wie als Bezeichnung bestimmter Ämter selten. Nur selten wird das Wort διάκονος zur Bezeichnung niederer Ämter im Tempeldienst verwendet. Was den Titel ἐπίσκοπος anlangt, so hält L. die Behauptung, er komme in den Genossenschaften und Städten Kleinasiens und Syriens für Finanzbeamte vor, für unerwiesen. Inbezug auf die Kultvereine ist der Beweis für dies Urteil, soviel ich sehe, nur in Andeutungen gegeben — die S. 11 in Aussicht gestellte nähere Prüfung der Sache ist L. schuldig geblieben —; inbezug auf die Städte weist L. in genaueren, sehr sorgfältigen Ausführungen nach, daß der Titel in vorchristlicher Zeit sehr selten nachweisbar ist, dagegen im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert durch relativ zahlreiche Inschriften für das Ostjordanland bezeugt ist als Titel für Glieder einer bei der städtischen Verwaltung beteiligten Kollegialbehörde; Finanzbeamte in ihnen zu sehen, sei kein hinreichender Grund vorhanden. Aus diesem Thatbestande schließt nun L., daß die ἐπίσκοποι und διάκονοι des Philipperbriefes, und ebenso die Episkopen und Diakonen der Folgezeit mit den Episkopen der Kultvereine und der Städteverwaltung nichts zu thun haben. Ja L. vermutet, daß in Philippi und andrerorts auf paulinischem Missionsgebiet die Amtsnamen ἐπίσκοποι und διάκονοι, „welche weder in der griechischen Städteverfassung noch bei den Juden in Palästina und in der Diaspora noch auch im Sprachgebrauch der heidnischen Kultvereine und Genossenschaften üblich

Digitized by Google

waren", gewählt seien, um „den Gegensatz auszudrücken, in dem die von Paulus gegründeten christlichen Gemeinden zu dem Judentum wie zur heidnischen Welt standen" (S. 48). Auf die Funktionen der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* des Philipperbriefes glaubt L., da der Brief selbst keinerlei Anhalt biete, nur aus der allgemeinen Bedeutung der Worte schließen zu können. — Im weitern Verlauf desselben Abschnittes erörtert L. im Zusammenhang mit der ferneren Geschichte der Apostel, Propheten und Lehrer die weitere Geschichte der nach ihm auf heidenchristlich-paulinischem Gebiete autochtonen *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*; zunächst auf Grund der seiner Meinung nach in Syrien oder Kleinasien entstandenen *διδαχή*, sodann mit kurzen Bemerkungen über den Epheser- und Hebräerbrief, die er gleich jener im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts entstanden denkt. Den Fortschritt findet L. wesentlich darin, daß jetzt die „Lehrer" fast ganz zurücktreten, während die Gemeindevorsteher, die *ἐπίσκοποι* der Didache, die *ποιμένες* in Eph. 4, 11, die *ἡγούμενοι* Hebr. 13, 7. 17 als die Lehrer der Gemeinden erscheinen, sowie darin, daß in der Didache und z. T. auch im Epheserbrief die Propheten in einer der apostolischen Zeit fremden Weise erhoben werden, während die Missionsarbeit der *ἀπόστολοι* (*εὐαγγελισταί* Eph. 4, 11) den konsolidierten Gemeinden gegenüber ganz zurücktritt.

Bei der Prüfung dieser Darlegungen wird es zweckmäßig sein, abermals von Harnacks Kritik auszugehen. Harnack wundert sich darüber, daß L. aus dem inschriftlichen Material nicht die Folgerung gezogen habe, daß *ἐπίσκοπος* ein Titel für Administrativbeamte gewesen sei, und bedauert, daß L. es absichtlich unterlassen habe, aus dem Philipperbrief, aus Did. 15, 1 (und aus dem hier gleich heranzuziehenden 1. Clemensbriefe) herzuleiten, daß die Bischöfe ein Kollegium gebildet haben, welches dem Gemeindegottesdienst und damit den Geldangelegenheiten der Gemeinde vorstand, daß sie mithin primär Kultusbeamte waren. In einem Doppelten besteht also die Differenz zwischen L. und H. an dieser Stelle: 1) will H. die Anknüpfung an die *ἐπίσκοποι* der städtischen Verwaltung nicht fahren lassen und 2) will er (um Raum für die Presbyter zu behalten), den Amtskreis der christlichen

Digitized by Google

Episkopen enger umgrenzen. Wie steht es mit diesen Differenzen?

Inbezug auf die erstere hat L. mit seinen negativen Behauptungen m. E. völlig recht, wie gegenüber Harnack, so auch gegenüber Heinrici und Weingarten. Zwar hätte die Verwertung der Kultvereine durch die letzteren eine eingehendere Kritik wohl verdient; doch habe ich, da ich L.s ablehnende Stellung teile, keine Veranlassung, deshalb mit L. zu rechten. L.s positive Behauptung aber, der Titel *ἐπίσκοπος* sei in den heidenchristlich-paulinischen Gemeinden gewählt, um den Gegensatz auszudrücken, in dem diese Gemeinden sich stehend wußten sowohl gegenüber dem Judentum, als gegenüber dem Heidentum, beruht m. E. auf einer auch von Harnack, Heinrici u. a. geteilten irrigen Voraussetzung. Hat L. selbst, wie er meint, dargethan, daß Phil. 1, 1 von der allgemeinen Bedeutung des Wortes *ἐπίσκοπος* ausgegangen werden muß —; weshalb bleibt er dann nicht ganz bei ihr stehen? Er sieht in den *ποιμένες* des Epheserbriefes, in den *ἡγούμενοι* des Hebräerbriefes *ἐπίσκοποι*; — aber weshalb hält er dann *ἐπίσκοπος* mehr für einen Amtsnamen als *ποιμήν* oder *ἡγούμενος*? Daß *ἐπίσκοπος* später Titel ist, beweist wenig mehr, als unser „Pastor" für *ποιμήν* beweisen könnte. Mir scheint in der vorschnellen Annahme, *ἐπίσκοπος* sei frühe Amtsname, Titel gewesen, ein *πρῶτον ψεῦδος* vieler neuerer Konstruktionen zu liegen; die ältere Anschauung halte ich durchaus nicht für veraltet; *ἐπίσκοπος* ist eine Funktionsbezeichnung und bis ins endende zweite Jahrhundert hinein gehen die Spuren davon, daß man ein Bewußtsein davon hat, daß *ἐπίσκοπος* weniger Amtsname als Amtsbeschreibung ist. Ich führe ohne weitere Erläuterung eine Reihe beweisender Stellen an, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht: Christus *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν* (1 Petr. 2, 25); *ὄνομα ἐπισκοπῆς* (nicht *ἐπισκόπων*); *λειτουργία ἐπισκοπῆς, δῶρα ἐπισκοπῆς* (1 Clem. 44); *ἐπισκοπὴ τῆς βασιλείας Χριστοῦ* (1 Clem. 50); Gott *παντὸς πνεύματος κτίστης καὶ ἐπίσκοπος* (1 Clem. 59, 3); *ἐπίσκοποι . . . . ἐπισκοπήσαντες ἁγνῶς* (Herm., Vis 3, 5, 1); *ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι* (Herm., Sim. 9, 27, 2; vgl. Harnack, Analekten zu

Hatch, S. 232, Anm. 8); *Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ πάντων ἐπισκόπῳ* (Ign. ad Magn. 2, 1); *μόνος αὐτὴν* (nämlich die ihres Bischofs beraubte Gemeinde zu Antiochien) *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη* (Ign. ad Rom. 9, 1); *Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ . . ., μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ* (Ign. ad Polyc. inscr.); *Ποθεινός, ὁ τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς ἐν Λουγδούνῳ πεπιστευμένος* (ep. Lugdun. Euseb. 5, 1, 17); *ἐπισκοπῆς λειτουργία . . ., τρίτῳ τόπῳ τὴν ἐπισκοπὴν* (d. i. Pflicht und Recht des *ἐπισκοπεῖν* nicht, wozu der Lateiner und der spätere Gebrauch von *ἐπισκοπή* verleiten kann: den Episkopat) *κληροῦται Κλήμης* (Iren. 3, 3, 3); *χαίρων οὖν ἐπισκόπησον* (Clem. Hom. 15, 3); *ἐθέλει* (Paulus) *τὸν προηγουμένως εἰς ἐπισκοπὴν κατασταθησόμενον εἶναι διδακτικόν κτλ.* (Origen. c. Cels. 3, 48). Kurz, ich meine, *ἐπίσκοπος* ist Phil. 1, 1, nicht mehr Amtstitel als *προϊστάμενοι* 1 Thess. 5, 12. Der Gebrauch des Wortes weist darauf hin, daß die *ἐπίσκοποι* eine Aufsicht und zwar — vgl. *θεὸς ἐπίσκοπος, Χριστὸς ἐπίσκοπος* — eine wohlwollende, fürsorgende Aufsicht zu führen hatten. Und worüber? Das führt zu dem zweiten Differenzpunkt zwischen L. und H. Harnack hat gewiß recht, wenn er die Episkopen der Didache, ebenso wie die des 1. Clemensbriefes als Kultusbeamte auffaßt; Loening hat sich bei Besprechung des *οὖν* in Did. 15, 1 durch katholische Vorstellungen von „liturgischen Funktionen" das Konzept verrücken lassen (S. 54 Anm. 1). Doch waren die Episkopen nur Kultusbeamte und waren sie dies ursprünglich? Hier glaube ich einerseits von Harnack abweichen zu müssen, aber andrerseits auch bestimmtere Aussagen machen zu dürfen als L., der noch inbezug auf die Episkopen der Didache sagt: „Über ihre Verwaltungsfunktionen wird uns nichts Näheres mitgeteilt. Aber sie sollten Männer sein, welche der prophetischen Rede mächtig und der Schrift kundig waren (? vgl. Harnacks Anzeige, Sp. 421), um auch als Propheten und Lehrer den Gläubigen Dienste zu leisten." Welches ist, diese Frage muß entscheidend sein, ursprünglich das Objekt des *ἐπισκοπεῖν* der *ἐπίσκοποι*? Die Gemeindeversammlung und die Oblationen in derselben? Diese Antwort paßt nicht dazu, daß *ἐπισκοπεῖν* ein fürsorgendes Aufsichtüben ist. Das

Digitized by Google

m. E. Richtige ergiebt sich aus der weitverbreiteten und offenbar alten Zusammenstellung von *ἐπίσκοπος* und *ποιμήν* bezw. *ποίμνιον* und *πρόβατα*, vgl. Apg. 20, 28; 1 Petr. 2, 25; 1 Clem. 44, 1: *οἱ ἀπόστολοι ... ἔγνωσαν ... ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*. 2 *διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν ... κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (d. i. die 42, 4 erwähnten, als Episkopen bestellten *ἀπαρχάς*) ... 3: *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων ... καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ*; Herm., Sim. 9, 27: *ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ δεκάτου, οὗ ἦσαν δένδρα σκεπάζοντα πρόβατά τινα οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν· ἐπίσκοποι ... οἳ πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν*; Ign. ad Rom. 9, 1: *μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει*; Ign. ad Philad. 2, 1: *ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε* cf. Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω*; Apost. Kirchenordnung, Kap. 18, Texte und Untersuchungen II, 1, S. 233. Freilich läßt sich diese Zusammenstellung auch aus der Hatch-Harnackschen Hypothese erklären: die *δῶρα ἐπισκοπῆς*, die Oblationen, sind die Fonds für die Armenpflege. Allein diese Erklärung reicht m. E. nicht aus; die fürsorgende Aufsicht über die Herde des Herrn hat offenbar einen weiteren Inhalt, vgl. Luk. 15, 4. Die *ἐπισκοπή* hat demnach ursprünglich keinen engeren, keinen spezielleren Bereich als das *προΐστασθαι* im 1. Thessalonicherbriefe. Gerade in den Gemeindeversammlungen und bei der Agapenfeier bemerkt man in der ältesten Zeit (1 Kor. 11), obwohl man schon von einem *χάρισμα κυβερνήσεως* und *ἀντιλήψεως* weiß, von einem *ἐπισκοπεῖν* sowie von Verwendung der Oblationen für Zwecke der Armenpflege nichts, auch fordert der Apostel es nicht. Die *ἐπίσκοποι* sind Kultusbeamte erst geworden. Trotz Harnacks Widerspruch halte ich es nach Obigem für berechtigt, daß L. in den *ποιμένες* des Epheserbriefes Episkopen sieht. Dagegen wird die Frage, ob Eph. 4, 11 *ποιμένας καὶ διδασκάλους* als Hendiadys zu fassen ist, oder nicht (Loening, S. 55 Anm. 1), nicht entschieden werden können; ebenso

Digitized by Google

muß es bei der Vieldeutigkeit des Begriffes ἡγούμενοι in suspenso bleiben, ob aus dem Hebräerbrief dieselbe Verbindung des Aufsichtsamtes mit einem Lehramte zu belegen ist. Mir erscheint L.s Stellung zu diesen Fragen als die vermutungsweise richtige; daß die Verbindung von Aufsicht und Lehre schon im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts vielfach Regel geworden ist, halte ich auf Grund des oben über 1 Thess. 5, 12 Bemerkten für a priori wahrscheinlich. Da aber Epheser- und Hebräerbrief nicht hinreichend deutliche Beweise geben, und da die jene Verbindung expressis verbis bezeugende Didache nicht sicher datiert werden kann, vielleicht einer weit späteren Zeit angehört, so sehe ich hier von einer Erörterung dieses Fortschritts in der Verfassungsentwickelung ab. Zunächst wird es zweckmäßig sein, im Zusammenhang mit dem fünften und sechsten Abschnitt des Loeningschen Buches die Frage nach dem Verhältnis von ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι zu besprechen.

Scheinbar nur lenkt L., die chronologische Ordnung verlassend, wieder zurück in die apostolische Zeit, wenn er am Anfang des fünften Abschnittes von den Angaben der Apostelgeschichte über die Verfassungsverhältnisse der jerusalemischen Urgemeinde ausgeht. Er thut es nur, um dieselben Angaben, die er als unglaubwürdig hinstellt für die Zeit, von der sie berichten, als Zeugnisse dafür anzuführen, daß zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte, in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts, in Jerusalem wie in zahlreichen Gemeinden Syriens und Vorderasiens ein Kollegium von Presbytern, welche die Aufsicht in den Gemeinden hatten (Apg. 20, 28; ἐπισκόπους hier auch nach L. = Aufseher), seit längerer Zeit bestanden habe. Dasselbe findet L. sodann bezeugt im 1. Petrusbrief, im Jakobusbrief und in der Apokalypse (4, 4. 10; 5, 5 ff. — zur Erhärtung dieser anfechtbaren Behauptung hätte L. auf Apost. Kirchenordnung Kap. 18 und auf Clem. strom. 6, 12 sich berufen können). L. konstatiert hiermit eine zweite Verfassungsform neben der Episkopenverfassung der paulinisch-heidenchristlichen Gemeinden. Woher diese Presbyterien? Nicht aus der griechischen Städteverfassung, antwortet L. S. 66; der Rat der Städte hieß βουλή oder συνέδριον τῆς βουλῆς. Auch nicht aus den Gerusieen, welche in römischer Zeit in zahlreichen Städten in Griechenland,

Digitized by Google

Thrazien, auf den Inseln, in Kleinasien und Syrien existierten; zwar heißt diese γερουσία auch συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων, doch „bedarf es keines Nachweises, daß diese der Körperpflege und geselligen Vergnügungen (aber doch auch, wie L. selbst darthut, dem Kultus des Schutzgottes und der Überwachung des Gräberkultus) gewidmeten Gesellschaften nicht den Christen als Vorbild gedient haben.“ „Name und Einrichtung der Presbyterien sind vielmehr der Verfassung der jüdischen Gemeinden entnommen“, welche in Palästina wie in der Diaspora πρεσβύτεροι oder (gegen Schürer) ἄρχοντες als Gemeindevorsteher kannten. Den Hauptbeweis für diese Behauptung findet L. in den von ihm auf ca. 100 datierten Pastoralbriefen, und zwar speziell darin, daß diese, wie aus 1 Tim. 4, 14 erschlossen wird, aus dem Judentum auch die Ordination übernommen haben, durch welche nach jüdischer Anschauung Richter und Lehrer die charismatische Ausstattung zu ihrem Amte erhielten. Diese Herübernahme der Ordination erscheint hier bei L. als einer der wichtigsten und folgereichsten Schritte, den die Verfassungsentwickelung gemacht hat. Sie erklärt, daß in den Pastoralbriefen die Disziplinargewalt, die einst die Gemeinde hatte, jüdischem Recht entsprechend auf die ordinierten Presbyter beschränkt wird; sie erklärt die Entstehung des Unterschiedes zwischen Klerus und Laien. Überdies besteht für L. die besondere Bedeutung der Pastoralbriefe darin, daß sie uns Zeugnis geben von einem Stadium der Verfassungsentwickelung, in welchem die Einrichtungen der Gemeinden, welche ohne Anknüpfung an jüdische und heidnische Organisationen sich Episkopen und Diakonen bestellt hatten, mit denjenigen der die jüdische Presbyterialverfassung acceptierenden Gemeinden so verschmolzen waren, daß für den Gemeindevorstand beide Ausdrücke, „Presbyter“ und „Bischöfe“ gebraucht wurden. — Bis hierher gekommen, wendet sich L. zu den paulinischen Gemeinden zurück: der sechste Abschnitt (S. 84—98) spricht von „Rom und Korinth in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts“. Im ersten Clemensbriefe aus dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts findet L. die Nachwirkungen der älteren Zustände darin, daß die Gemeindeversammlung noch das über den Beamten stehende Organ ist (S. 86), den Fortschritt darin, daß — anders als noch in der

Digitized by Google

Didache und in den Pastoralbriefen — das Beten in den Gemeindeversammlungen den sie leitenden Vorstehern zugeschrieben wird, während die „Laien“ nur gemäß „den für sie erlassenen Vorschriften“ sich zu bethätigen haben. — Diese weder aus jüdisch-synagogalen noch aus heidnisch-sakralen Verhältnissen erklärbare folgenschwere Veränderung scheine, meint L., in Korinth noch nicht widerspruchslos durchgesetzt gewesen zu sein. Die Beamten heißen noch Episkopen und Diakonen, doch bezeichnet der 1. Clemensbrief, der 1, 3 und 21, 6 unter *πρεσβύτεροι* die Alten in der Gemeinde verstanden wissen will, die Episkopen auch mit dem ehrwürdigen Namen der Presbyter; mußte es doch „damals in Rom bekannt sein, daß in zahlreichen christlichen Gemeinden die Gemeindevorsteher Presbyter hießen“. Wesentlich die gleichen Verfassungsverhältnisse findet L. in dem zur Zeit des Bischofs Pius geschriebenen „Hirten des Hermas“ vor; von einem Streit über die *πρωτοκαθεδρία* unter den Presbytern sei nichts zu erkennen, die *πρωτοκαθεδρῖται* (vis 3, 9, 7—10) sind nicht Mitglieder des Gemeindevorstandes, sondern angesehene Gemeindeglieder.

Diese Ausführungen leiten uns hin zu dem Punkte, über den z. Z. die größte Unklarheit herrscht. Indem L. wenigstens für die Zeit, in der Presbyter und Episkopen nebeneinander vorkommen, ihre Identität behauptet, tritt er der Hatch-Harnackschen Hypothese an dem für sie wesentlichsten Punkte entgegen. Vor allem Weiteren wird es daher zweckmäßig sein, Harnacks Gegengründe zu hören. Apostelgeschichte und Pastoralbriefe weist Harnack als Zeugen überhaupt ab, ebenso die Verwertung der Apokalypse für die Presbyterialverfassung, die des Jakobusbriefes für das 1. Jahrhundert. Inbezug auf den 1. Petrusbrief betont er, daß die *πρεσβύτεροι* (5, 1 ff., vgl. 5 ff.), wie der Gegensatz *νεώτεροι* beweise, hier nur „die Alten“ bedeute. Gewählte Presbyterien seien vor 100 auf heidenchristlichem Gebiet schlechterdings nicht nachweisbar, es habe eher geehrte Alte als gewählte Alte gegeben; erst im 2. Jahrhundert habe sich aus der formlosen Gruppe der Alten ein gewählter Rat der Alten, das *συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων* des Ignatius, nach Analogie der Städteverfassung gebildet. Den deutlichsten Beweis für das diesen Zuständen voraufgeheden Sta-

Digitized by Google

dium findet Harnack im 1. Clemensbriefe. Zwei Bedeutungen des Wortes πρεσβύτερος in diesem Briefe anzunehmen, wie L. es thut, das sei eine verzweifelte Annahme, und die Erklärung des Gebrauchs des Titels πρεσβύτερος aus einer Accomodation richte sich selbst; πρεσβύτεροι sind vielmehr nach H.'s Meinung dem 1. Clemensbriefe (1, 3; 3, 3; 21, 6) die geehrten Alten in der Gemeinde, wie die vorangehende Erwähnung der ἡγούμενοι, unter denen Harnack jetzt nach Sp. 419, Anm. 2 nicht mehr nur die Apostel, Propheten und Lehrer verstehen will, die nachfolgende der νεώτεροι beweise. Daß Kap. 44 die Episkopen Presbyter genannt werden, widerspreche dem nicht, im Gegenteil, da in Kap. 44 unter den προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι Bischöfe und Diakonen zu verstehen seien, so zeige sich auch hier deutlich, daß πρεσβύτερος damals nicht Amtsname war, sondern ehrenvolle Altersbezeichnung. Nirgends im 1. Clemensbriefe sei Presbyter ein Amt, der Brief setze vielmehr voraus, daß es in Korinth gewählte Episkopen (und Diakonen) gab, daneben einen Stand der Alten (und der Jungen), und daß die (lebenslänglich gewählten) Amtsträger alle (oder doch nahezu alle) zu den Alten gehörten. Dieselben Verhältnisse zeige noch der Hirt des Hermas, doch mit dem Unterschied, daß nun ein Presbyterkolleg (πρωτοκαθεδρῖται) sich gebildet hat; dies Presbyterkolleg (die πρεσβύτεροι προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας, vis. 2, 4, 3) falle aber mit den stets zusammengenannten „Bischöfen und Diakonen" nicht zusammen.

Diese Bemerkungen Harnacks geben eine hervorragend klare Darlegung seiner trotz nicht unbedeutender Modifikationen seit den Analekten zu Hatch (1883) sich wesentlich gleichgebliebenen, oft misverstandenen Auffassung des Verhältnisses zwischen Presbytern und Episkopen; Klagen wie die Lüdemanns (Theolog. Jahresbericht VII, 134), es bleibe bei Harnack unklar, ob die Presbyter ein gewähltes Kolleg oder bloß der Rat der Alten wären, verlieren hier vollends (doch vgl. schon Analekten S. 230, Anm. 6; Prolegomena zur Didache S. 147; Dogmengeschichte I[1], 155, I[2], 182) ihre Berechtigung. Oft ist Harnack auf Grund dessen, was er in den Analekten S. 234 f. (vgl. auch Prolegomena S. 152) gesagt hat, dahin misverstanden worden, als lasse er

Digitized by Google

die πρεσβύτεροι προϊστάμενοι oder πρεσβύτεροι προεστῶτες zusammenfallen mit denjenigen Presbytern, die zugleich Episkopen waren, den πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, wie er sie nennt, als handle es sich ihm für die Zeit, nachdem die presbyteriale und die episkopale Organisation kombiniert waren, nur um begriffliche Unterscheidung zwischen den in den leitenden Ausschuß aufgenommenen Presbytern und den Bischöfen. Auch Loenings Referat (S. 19) und Polemik (S. 71) kann dies Mißverständnis hervorrufen. Harnacks Hypothese ist aber komplizierter: ein Ausschuß, welcher als solcher natürlich gewählt ist, bildet das Kolleg der leitenden Presbyter, und einige von diesen sind zugleich Episkopen (und Diakonen); es giebt πρεσβύτεροι προϊστάμενοι, die nicht Bischöfe, und πρεσβύτεροι, die nicht πρεσβύτεροι προϊστάμενοι sind. Das ist m. E. seit den Analekten (vgl. S. 230, Anm. 6) Harnacks Meinung gewesen. Die πρεσβύτεροι sind zunächst „eine formlose Gruppe", von einem Presbyteramte kann erst gesprochen werden, seit es ein (gewähltes) Presbyterkolleg gab. Der Nerv der Differenz zwischen Harnack einerseits, Loening und anderen Gegnern der Hatch-Harnackschen Hypothese andrerseits tritt daher, wie Harnack in seiner Anzeige mit Recht betont (vgl. aber bereits Analekten S. 233) bei der Frage nach dem Ursprung und Alter des Presbyteramtes zutage. Nur im Zusammenhang mit dieser Frage kann demnach, wenn es um eine Auseinandersetzung mit Harnack sich handelt, die andere erörtert werden, ob und wieweit Presbyter und Episkopen identisch waren. Inbezug auf den Ursprung des Presbyterats ist Harnacks Meinung seit den Analekten, ja seit seiner Ausgabe des Clemens (vgl. zu 1, 3, S. 5) sich gleichgeblieben. Gleichwie Hatch († 10. November 1889) für die judenchristlichen Gemeinden aus deren jüdischer Vergangenheit übernommene Presbyterien zugab (S. 54 ff.), die heidenchristlichen Presbyterien aber spontan entstanden dachte, indem Analogieen der Städteverfassung entsprechend aus den geehrten „Alten" ein leitender Ausschuß sich bildete (S. 60, Anm. 23), so hält auch Harnack noch jetzt (Anzeige Sp. 422) zwar in Jerusalem (und in Palästina) aus synagogalem Vorbilde abzuleitende Presbyterien für a priori wahrscheinlich, die heidenchristlichen Presbyterien aber

Digitized by Google

sind auch ihm ein ganz unabhängig von jüdischen Traditionen entstandener Ausschuß aus der Gruppe der von Anfang an hochgeschätzten „Alten“. Doch inbezug auf das Alter der heidenchristlichen Presbyterien hat Harnack seine Anschauung in einer für uns hier wichtigen Weise geändert. In den Analekten (S. 234) und offenbar auch noch in den Prolegomenis (vgl. S. 148) ja anscheinend noch in der Dogmengeschichte (vgl. I², 182: und vielleicht bald überall) findet er bereits im 1. Clemensbrief gewählte Presbyter, ein Presbyterkolleg; jetzt stellt er dies für den 1. Clemensbrief entschieden in Abrede, selbst für den Hermas ist ihm jetzt das Bestehen eines gewählten Presbyterkollegs nur sehr wahrscheinlich. Diese Meinungsänderung schließt auch eine bedeutsame Modifikation der Auffassung des Verhältnisses zwischen Presbytern und Episkopen in sich. Früher sah er die aus den Ältern gewählten Bischöfe und die aus den *νεώτεροι* genommenen Diakonen als „Presbyter“ an, weil sie in den Ausschuß der Alten aufgenommen seien (Analekten 245, vgl. 241, Proleg. 148), jetzt sind ihm im 1. Clemensbriefe, zu dessen Zeit es ja noch gar kein Presbyterkolleg gab, Bischöfe und Diakonen *πρεσβύτεροι*, nur weil sie zu den Alten, der formlosen Gruppe der Alten, gehören, und für den Hermas, bei dem er ein Presbyterkolleg annimmt, behauptet er ein (wenn auch gewiß nicht als totales gedachtes) Nichtzusammenfallen desselben mit den Episkopen. Hiermit hängt eine andere wichtige Meinungsänderung Harnacks zusammen: früher (Proleg. 94 f. 146 und noch Dogmengeschichte I², 182; die vor der Didache geschriebenen Analekten gehen ganz andere Wege), meinte er die („eigentlichen“ add. DG. a. a. O.) *ἡγούμενοι* in den Gemeinden, so auch die *ἡγούμενοι* 1 Clem. 1, 3; 21, 6 und wohl auch die *προηγούμενοι* im Hermas (vis 2, 2, 6; 3, 9, 7), seien nur Apostel, Propheten und Lehrer; jetzt giebt er dies auf, und es scheint, als sei er nicht abgeneigt, die Episkopen in die *ἡγούμενοι* einzuschließen. Die dann aus den betreffenden Stellen des 1. Clemens und Hermas zu entnehmende Scheidung zwischen Episkopen und Presbytern entspräche der gesteigerten Betonung des Unterschiedes desselben. Ich weise auf diese Modifikationen hin nicht in dem Sinne einer Opposition, welche jede Änderung der

Digitized by Google

bestrittenen Meinung deren Vertretern als Inkonsequenz auslegt: es ist Harnack nicht um seine Hypothese, sondern um Erforschung der altkirchlichen Verhältnisse zu thun; der Hinweis soll nur den jetzigen status controversiae kennzeichnen und nebenbei darthun, daß es auf diesem Gebiete weit weniger, als Harnacks lebhafte Erfassung der Dinge es jeweilig erkennen läßt, um evidente Thatsachen sich handelt; nicht nur die Pastoralbriefe (Harnack, Anzeige Sp. 424), sondern auch andere Quellen zur Verfassungsgeschichte gleichen einem Kaleidoskop, das man so und anders schütteln kann.

Dennoch muß immer wieder eine Verständigung versucht werden. Es wird dabei meines Erachtens anerkannt werden müssen, daß Harnack recht hat, wenn er sagt (Anzeige Sp. 423), wenn die Presbyterialverfassung eine Nachbildung der synagogalen wäre, so müsse sie bis auf die früheste Zeit zurückgeführt werden können; d. h. natürlich nicht, sie müsse auch in der frühesten Zeit nachweisbar sein; es genügt, wenn die Möglichkeit eines Daseins der Presbyterien dargethan wird. Für die judenchristlichen Gemeinden Palästinas bedarf dieselbe keines besondern Nachweises. Es ist auch unnötig, bei einer Kritik der Ansicht Loenings zu verweilen, daß zu Paulus' Zeit in Jerusalem ein Presbyterium noch nicht bestanden habe (S. 61 f.). Denn diese These L.s behauptet nicht, daß es eine judenchristliche Gemeinde ohne Presbyterium damals in Jerusalem gegeben habe; L. nimmt vielmehr an, noch zur Zeit von Gal. 2, 12 f. hätten die Christen in Jerusalem und Judäa (Gal. 1, 22) sich noch „nicht von der politischen und religiösen Gemeinschaft mit den Juden getrennt“ (S. 58, vgl. 99); erst nach dem Tode des Jakobus, der die Beobachtung des jüdischen Gesetzes auch von den Christen (sic! nicht „Christen aus den Juden“) verlangt habe (S. 102), sei dies anders geworden. Ich halte diese Ansicht L.s über die judenchristlichen Gemeinden der Zeit vor 70 nach Chr. freilich für irrig (1 Thess. 2, 14. Gal. 1, 9); doch ermöglicht sie direkte Anknüpfung der judenchristlichen Presbyterien an die jüdischen, wenn sie auch erstere für jünger hält, als es mir richtig scheint; es kann daher, wie gesagt, auf eine weitläufigere Erörterung dieser Frage hier verzichtet werden.

Digitized by Google

Weit komplizierter ist die Frage hinsichtlich der heidenchristlichen Gemeinden. Inbezug auf diese steht Loening meiner Meinung nach seiner Herleitung der Presbyterien aus dem Judentum selbst im Lichte. Bewiese wirklich das Schweigen der paulinischen Briefe die Ungeschichtlichkeit der Voraussetzung der Apostelgeschichte, daß schon in Paulus' Zeit in zahlreichen (paulinischen) Gemeinden Syriens und Vorderasiens *πρεσβύτεροι* vorhanden waren (S. 61 f.), so stünde es — das behauptet Harnack gewiß mit Recht — mit der Ableitnng der späteren Presbyterien aus den jüdischen schlecht. Doch ist die Zugkraft jenes argumentum e silentio sehr anfechtbar. Es kann dies aber erst weiter unten offenbar werden. Einsetzen muß man meines Erachtens bei den Stellen der leidlich sicher datierbaren Litteratur, die zuerst von *πρεσβύτεροι* reden. Sind die *πρεσβύτεροι* im 1. Petrusbriefe und im 1. Clemensbriefe Beamte oder nur eine formlose Gruppe der Alten? Dies ist die zuerst zu erörternde Frage. Loening nimmt meines Erachtens mit Recht Ersteres an, Harnack bestreitet es, weil hier wie dort die Zusammenstellung der *πρεσβύτεροι* mit den *νεώτεροι* oder *νέοι* erstere lediglich als „Alte" erscheinen lasse. Harnacks Argument ist bestechend, es hält aber nicht Stich; denn daß man durch die Wortbedeutung von *πρεσβύτερος* auch dann noch sich bewegen ließ, die *νέοι* ihnen gegenüber zu stellen, als *πρεσβύτερος* sicher Amtsname war und sicher nicht alle „Alten" bezeichnete, beweist Hom. Clem. 15, 3: *τὰ δὲ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους ἔστω τάδε· πρὸ πάντων τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν .... ἀλλὰ μηδὲ τῶν ἤδη γερόντων περὶ γάμον ἀμελήτωσαν.* Fällt das Gegenargument, so spricht meines Erachtens 1 Petr. 5, 1 ff. der Kontext so entschieden für die Auffassung der *πρεσβύτεροι* als der Gemeindevorsteher, daß ich, wenn es um ein aut—aut sich handelte, lieber mit Mosheim auch in den *νεώτεροι* Beamte, Diakonen, sehen möchte als in den *πρεσβύτεροι* eine „formlose Gruppe" von Alten (vgl. die lehrreiche Anmerkung Mosheims, Kirchengeschichte, Übersetzung [von Schlegel] I, S. 120). Günstiger ist Harnacks Position gegenüber dem 1. Clemens. So gewiß es 44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1 näher liegt, unter den *πρεσβύτεροι* Beamte zu verstehen — Harnacks frühere Äußerungen

Digitized by Google

sind des Zeugen —, so gewiß, das giebt Loening mit Recht zu, bedeutet πρεσβύτεροι 1, 3 und 21, 6 die „Alten". Scheint es nun nicht nachahmenswert, daß Harnack mit Weizsäcker jetzt diese Bedeutung überall festhalten will? Schwerlich. Daß πρεσβύτερος, wenn es auf die Mitgliedschaft im Presbyterkolleg hinwiese, ehrende Bezeichnung auch für die ἐπίσκοποι sein könnte — Harnacks frühere Ansicht —, ist sehr wohl denkbar; daß aber in einem Briefe, der für den Kultus die „Laien" bereits sehr energisch in eine passive Stellung weist, πρεσβύτερος eine auch die Bischöfe „ehrende" Altersbezeichnung sein könne, wenn es lediglich dies besagt, daß auch die Bischöfe zu der formlosen Gruppe der Alten gehörten, ist mir mehr als zweifelhaft. Es ist unter Harnacks Voraussetzungen auch auffällig, daß Claudius Ephebos, Valerius Biton und Fortunatus (63, 3; 65), zweifellos πρεσβύτεροι in Harnacks Sinn, nicht als solche bezeichnet sind. Loenings Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes πρεσβύτερος im 1. Clemensbrief scheint mir daher durchaus richtig. Diese Annahme ist auch keineswegs so verzweifelt, als Harnack meint: bei Clemens Alex. sind beide Bedeutungen auf einer Seite nachweisbar, strom. 7, 1, 2 und 3. Dindorf III, 252 f.: ἄρχοντες, γονεῖς καὶ πάντα πρεσβύτερον und ὁμοίως δὲ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα [scil. τῆς θεραπείας], τὴν ὑπηρετικὴν οἱ διάκονοι. — Sind demnach die πρεσβύτεροι in den ältesten, wenn auch nicht alten, Stellen, da sie vorkommen, Beamte der Gemeinde, so würde eine Herleitung derselben aus der Verfassung der jüdischen Gemeinden nur dann für unmöglich ausgegeben werden können, wenn ihr Amt einen ganz andern Inhalt hätte als das der jüdischen πρεσβύτεροι, oder wenn sich nachweisen ließe, daß in eben den Gemeinden, in denen später πρεσβύτεροι erscheinen, früher solche noch nicht vorhanden gewesen seien. Dies führt zu der Frage nach dem Verhältnis von πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι. Loening behauptet, obgleich er die Gebiete scheidet, in denen die Amtsnamen πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι vorkommen, die Identität des Amtes, und ich halte es für sehr dankenswert, daß er mit seiner Autorität für diese alte Wahrheit eingetreten ist. Die Gründe, welche für diese Annahme

Digitized by Google

sprechen, sind der Mehrzahl nach so oft dargelegt, daß eine weitläufige Erörterung derselben unnötig ist; ich zähle kurz die mir am wichtigsten erscheinenden auf: a) die altkirchliche Tradition; vgl. Hieronymus ep. 79, 3 (al. 83) Migne P. L. 22, 656: apud veteres iidem episcopi et presbyteri . . . ., quia illud nomen dignitatis est hoc aetatis und die bekannten ähnlichen Stellen (Gieseler, Kirchengeschichte I, § 30, Note a und § 33, Note b.) Die Äußerungen dieser Art sind freilich zum Teil durch exegetische Studien hervorgerufen, doch läßt sich meines Erachtens angesichts dessen, was über die Verhältnisse in Alexandria erzählt wird (Hieronymus, ep. 101 ad Evang. und Eutychius bei Gieseler a. a. O.) nicht verkennen, daß auch geschichtliche Tradition hier mit im Spiele ist.

b) Die allgemein anerkannte Thatsache, daß im 1. Clem. die *ἐπίσκοποι* Presbyter genannt werden. — Harnack sucht neuerdings (Anzeige Sp. 419) dies Argument dadurch zu erschüttern, daß er behauptet, auch die Diakonen seien 1 Clem. 44, 5 zu den *πρεσβύτεροι* gerechnet. Allein wichtige Gründe, die auch Harnack noch in den Analekten S. 241 anerkannte, sprechen gegen diese Behauptung: an die 42, 4 (aus Anlaß des anzuführenden, schwerlich vom Verfasser „gefälschen" — Löning S. 89 — Schriftcitats?) mitgenannten Diakonen denkt der Verfasser des 1 Clem. in Kap. 44 nicht mehr, wie die Erwähnung der *ἐπισκοπή* im Anfang des Kapitels beweist.

c) Der Umstand, daß 1 Petr. 5, 1 f. die *πρεσβύτεροι* mit dem *ποιμᾶναι* (= *ἐπισκοπεῖν* vgl. oben S. 628 f.) beauftragt erscheinen, und daß 1 Clem. 54, 2 und 57, 1 f. die Erwähnung des *ποίμνιον* neben den *πρεσβύτεροι* ebendasselbe vorauszusetzen scheint.

d) Der Umstand, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die in Ephesus mit der *ἐπισκοπή* Beauftragten als *τοὺς πρεσβυτέρους* der ephesinischen Gemeinde bezeichnet (Apg. 20, 17. 28). Die Beweiskraft dieses Arguments ist, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte nicht *σμικρὸς τὸν νοῦν* war, von der Frage nach Zeit und Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte unabhängig. — Ähnlich läßt sich der Wechsel der Begriffe *πρεσβύτερος* und *ἐπίσκοπος*

Digitized by Google

in den Pastoralbriefen verwerten, doch wäre denkbar, daß derselbe erst durch unverständige Bearbeitung einer älteren Grundlage entstanden ist.

e) Noch Tertullian (Apol. 39) nennt die der Gemeindeversammlung präsidierenden Beamten, also die ἐπίσκοποι des 1. Clem., probati quique seniores. Gegen Harnacks Verdächtigung dieses Arguments (Analekten S. 236, Anm.) hat Loening (S. 24 f., Anm.) mit Recht Verwahrung eingelegt.

f) Der im allgemeinen bekannte, doch meines Erachtens noch nicht scharf genug ins Auge gefaßte Sprachgebrauch des Irenäus. Irenäus unterscheidet, wenn ich nicht irre, nur 3, 14, 2 presbyteri und episcopi, wenn er an Apg. 20 erinnernd sagt: convocatis episcopis et presbyteris . . . dicens adjecit etc. Je auffälliger gerade hier die Unterscheidung ist, je erklärlicher gerade bei Verwertung von Apg. 20 ein direkter Hinweis auf die Identität der Presbyter und Episkopen wäre, desto erlaubter erscheint es, hier die Zuverlässigkeit des lateinischen Textes zu bezweifeln. Wie wenn das et einem τοὺς καὶ des Griechischen entspräche? oder wenn statt et zu lesen wäre vel? Daß Irenäus auch hier unter den πρεσβύτεροι nicht Beamte neben den Bischöfen, sondern eben diese selbst, die Gemeindevorsteher, verstanden hat, macht die nur dann aus dem von ihm citierten Verse der Apostelgeschichte (20, 28) erklärliche Einfügung ab Epheso et a reliquis civitatibus jedenfalls sehr wahrscheinlich. Und diese Annahme entspricht seinem konstanten Sprachgebrauch. Obgleich es zu seiner Zeit in Lyon ein Gemeindeamt der Presbyter neben dem bischöflichen gegeben hat (Euseb. h. e. 5, 4, 2), erwähnt Irenäus dasselbe, wenn ich nicht irre, nie: πρεσβύτεροι sind ihm entweder — ich habe nicht den Mut, dies ganz zu bestreiten, doch ist die Zahl der zweifellosen Belegstellen klein — Männer des christlichen Altertums, oder die Gemeindevorsteher. Für letztere braucht er presbyteri und episcopi schlechterdings promiscue; sowohl verstorbene (ep. ad Vict. bei Euseb. h. e. 5, 24, 14) als gegenwärtige (4, 26, 5. Harvey II, p. 238) Bischöfe nennt er πρεσβύτεροι, sowohl von successio presbyterorum (3, 2, 1. Harvey II, p. 7; cf. 4, 26, 2. Harvey II, p. 236) als

Digitized by Google

von successio episcoporum (3, 1, 1. Harvey II, p. 8) spricht er; nur den Unterschied im Sprachgebrauch kann man annehmen, daß in den Ausdrücken *ἐπισκοπῆς λειτουργία* (3, 3, 3. Harvey II, p. 10) und presbyterii ordo (*τάξις*? 4, 26, 3. Harvey II, p. 237) Irenäus schwerlich *ἐπισκοπή* und presbyterium vertauscht hätte: *ἐπίσκοπος* ist eben Funktionsbenennung, *πρεσβύτερος* Standesbezeichnung.

Daß *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* vor Ausbildung des monarchischen Episkopats Bezeichnungen ein und derselben Gemeindebeamten waren — diese alte Wahrheit verdient meines Erachtens erneute Anerkennung. Auch Harnacks terminologische Gegengründe halten nicht Stich. „Es ist doch — sagt Harnack (Anzeige Sp. 425) — eine sonderbare Redeweise, nach der man ein und dasselbe Amt konstant, je nach dem Zusammenhang, mit verschiedenen Namen bezeichnet, also z. B. nie sagt: *ἐπίσκοποι προϊστάμενοι*, sondern *πρεσβύτεροι προϊστάμενοι*, nie *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι*, sondern ständig *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*. Ich kann dies nicht für sonderbar halten, denn *ἐπίσκοπος* und *διάκονος* sind Funktionsbezeichnungen und gehören als solche zusammen, *ἐπίσκοποι προϊστάμενοι* wäre ein Pleonasmus etwa wie „ein mit der Ephorie betrauter Superintendent", während man von einem mit der Ephorie betrauten senior ministerii auch da reden kann, wo der senior ständig die Ephorie hat; *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι* findet sich überdies im Polykarpbrief (5, 3, vgl. Harnack, Anal. 244).

Doch waren *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* von Anfang an identisch? oder ist mit Loening die Presbyterialverfassung von der zwar verwandten aber anders entstandenen und andere Amtsnamen verwendenden Episkopenverfassung ursprünglich zu unterscheiden? Mit diesen Fragen sind wir zu der Differenz bezüglich der Herkunft und des Alters der *πρεσβύτεροι* in den christlichen Gemeinden zurückgeführt. Hier, meine ich, ist weder Harnack noch Loening ganz, aber jeder halb im Rechte. L. behauptet — ich sehe zunächst davon ab, daß er diese Behauptung nur für einen Teil der heidenchristlichen Gemeinden ausspricht — die Herkunft der *πρεσβύτεροι* aus der Verfassung der Synagogengemeinden, indem er inbezug auf letztere das Vorkommen eines Ältesten amtes auch für die Diaspora

Digitized by Google

annimmt (S. 67 f.). Sowohl diese Voraussetzung als jene Behauptung erscheinen mir richtig. Ersterer Punkt, die Frage, ob die ἄρχοντες der Diaspora identisch sind mit den Mitgliedern der γερουσία, den πρεσβύτεροι, oder ob sie der geschäftsführende Ausschuß der γερουσία waren, die eigentlichen Beamten neben den nur eine Ehrenstellung, nicht ein Amt innehabenden πρεσβύτεροι (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 518, vgl. 514), ist von größter Wichtigkeit; um so bedauernswerter ist, daß die Dürftigkeit des Quellenmaterials einen völlig sichern Beweis nicht ermöglicht. Dennoch kann die Herkunft der christlichen Presbyter aus der jüdischen Gemeindeverfassung meines Erachtens zuversichtlich angenommen werden. Falls die christlichen Presbyter in die Zeit zurückreichen, in der es noch keine Kultusbeamte gab (vgl. unten), ist die Verschiedenheit der Ämter, wie ich trotz Harnack (Anzeige Sp. 423) glaube, eine geringe. Und an sich ist nichts selbstverständlicher als die Anknüpfung der christlichen Gemeindeverfassung an die der jüdischen Gemeinden; denn die religiösen Gemeinden, welche die apostolische Predigt schuf, waren ein novum auf griechisch-römischem Gebiete nur deshalb nicht, weil um die jüdischen Synagogen sich bereits ähnliche Gemeinden gebildet hatten. Aus den Diasporagemeinden und ihren Anhängseln (σεβόμενοι τὸν θεόν) haben sich zweifellos die ersten christlichen Gemeinden in der Heidenwelt rekrutiert. Was liegt näher als die Annahme, daß auch die Verfassungsverhältnisse hier ähnlich sich gestalteten als dort! Und ist, was niemand leugnet, Loening mit Recht betont, auf dem Gebiet des Kultus eine derartige Anlehnung an die jüdischen Verhältnisse sicher, — so liegt in diesem Umstand fast ein Beweis für jene Annahme. Dieselbe ist nicht so gemeint, daß anzunehmen sei, man habe überall, wo man die Gemeindevorsteher πρεσβύτεροι nannte, bewußt einen jüdischen Amtstitel angewandt. Die Bedeutung des Wortes konnte die Entlehnung selbst da, wo eine solche ursprünglich stattgefunden hatte, bald zurückdrängen, und den jüngern christlichen Gemeinden wurden die ältern ein Vorbild; ein Vorbild, dem man um so bereitwilliger folgte, weil der Begriff συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων auch in der griechischen Städteverfassung bekannt war. Es handelt sich hier meines

Digitized by Google

Erachtens nicht um ein aut—aut (Städteverfassung, oder Synagogengemeinde); die verschiedensten Anregungen haben mitgewirkt; daß aber der erste Anstoß von dem Vorbild der Synagogengemeinden ausgegangen ist, das müßte, meine ich, als a priori wahrscheinlich gelten.

Doch ist die Voraussetzung, deren Notwendigkeit oben gegen L. zugegeben ist, die Voraussetzung, daß die *πρεσβύτεροι* in die älteste Zeit zurückgingen, auch möglich? Ich sehe trotz Loenings und Harnacks verschiedenartigen Bedenken gegen diese Annahme keinen entscheidenden Gegengrund. Im Gegenteil. Sind *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* im 1. Clemensbriefe identisch, so ist L.s Erklärung dieser Thatsache aus Accomodation des Verfassers an den Sprachgebrauch anderer Gemeinden gewiß sehr unwahrscheinlich; die *ἐπίσκοποι* müssen vielmehr in Rom schon seit längerer Zeit auch *πρεσβύτεροι* genannt sein. Da nun in älterer Zeit die *ἐπίσκοποι* noch nicht Kultusbeamte waren wie zur Zeit des 1. Clemensbriefes, so haben sie offenbar ursprünglich den jüdischen *πρεσβύτεροι* näher gestanden als später. Dies rechtfertigt die Vermutung, daß die *πρεσβύτεροι* oder *ἐπίσκοποι* in Rom bis in sehr alte Zeit zurückgehen. Die verschiedenen Namen haben an der doppelten Benennung der jüdischen Presbyter, *πρεσβύτεροι* oder *ἄρχοντες*, die auffälligste Parallele. Von untergeordneter Bedeutung erscheint nun die Frage, ob überall die *ἐπίσκοποι* auch *πρεσβύτεροι* genannt seien — und auf die Verschiedenheit der Namen läuft doch schließlich Loenings Unterscheidung solcher Gemeinden, in denen die Episkopalverfassung ursprünglich sei, und solcher, die jüdische Presbyterien einrichteten, hinaus; denn was weiß man, wenn man die Identität der *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* für die älteste Zeit aufgiebt, von dem Inhalt des Ältestenamtes in dieser Zeit! Phil. 1, 1 berechtigt zu der Loeningschen Unterscheidung um so weniger, da Polykarp eben in Philippi nur *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* kennt. Auch die *διδαχή* reicht nicht aus, solche Unterscheidung zu begründen; denn *ἐπίσκοπος* ist, wie oben dargethan, ursprünglich nicht Amtstitel, sondern Funktionsbezeichnung. — Auch die jüdischen Gemeinden, in denen wir nur den Titel *ἄρχων* für die Mitglieder der *γερουσία* nachweisen können, haben dennoch auch

Digitized by Google

die Bezeichnung πρεσβύτεροι für dieselben zweifellos gekannt. Endlich hat das Schweigen der Briefe des Paulus über πρεσβύτεροι in den Gemeinden deshalb geringe Tragweite, weil er Vorsteher kennt, die er lediglich durch verschiedene Funktionsbezeichnungen (προϊστάμενοι, ἐπίσκοποι) als solche kennzeichnet. Wenn man es für möglich hält, daß diese Vorsteher auch πρεσβύτεροι genannt worden sind, so folgt ja daraus nicht, daß man schon in den Anfangszeiten eine wohlgefügte „Presbyterialverfassung" voraussetze. Es kann auch in freien noch durchaus flüssigen Formen eine andrerorts durch Sitte und Recht längst festgewordene Verfassung nachgebildet werden. Da nun die Tradition der Acta ausdrücklich von Presbytern auch in paulinischen Gemeinden der apostolischen Zeit weiß, so ist diese Tradition eine Stütze für das vorher Erörterte und wird andrerseits selbst durch dasselbe bestätigt. Kurz, wenn auch vielleicht Harnack, dem ich früher auch in meinen Vorstellungen über die älteste Verfassungsgeschichte als überzeugter Schüler mich anschloß, nur einen chaotischen Trümmerhaufen in meinen jetzigen Ausführungen finden wird: dennoch glaube ich, daß die alte Auffassung, welche in den προϊστάμενοι des 1. Thessalonicherbriefes, in den ἐπίσκοποι des Philipperbriefes und in den πρεσβύτεροι der Acta (14, 23; 20) dasselbe eine von einer Mehrheit verwaltete Vorsteheramt der apostolischen Zeit zu erkennen meint, um nichts unwissenschaftlicher, ja glaublicher ist als alle neueren Konstruktionen.

Ist das richtig, so sind wir trotz langer Erörterungen dem eigentlichen Rätsel der ältesten Verfassungsgeschichte erst wenig nahegetreten. Seit wann gab es nur einen Bischof in einer Gemeinde? Und wie hat dieser eine Bischof die Macht erhalten, die er später besaß? Das sind die Fragen, die seit langer Zeit mit Recht als die wichtigsten angesehen sind. Doch auch Harnacks komplizierte Auffassung des Verhältnisses zwischen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι macht diese Rätsel nicht verständlicher. Ja sie fügt, je entschiedener Harnack fortgehends die Presbyter als Beamte, das Presbyterkolleg, von dem Episkopenkolleg trennt, ein neues Rätsel hinzu: die Entstehung des Presbyterkollegs neben dem Episkopenkolleg. Doch ist hier nicht der Ort, diese, wie mir scheint,

Digitized by Google

durch Harnacks Anzeige noch vermehrten Schwierigkeiten seiner Hypothese zu erörtern. Ich kehre zu Loenings Buch zurück.

Loening wendet den oben angegebenen beiden Fragen in den letzten Abschnitten seines Buches sich zu, in denen er von den Christen in Palästina (VII. 99—114), von dem Episkopat in den Briefen des Ignatius (VIII. S. 115—137) und von der Ausbreitung des Episkopats (IX. S. 138—147) handelt; auch der Schluß (X. S. 148—154) giebt Material zur Beantwortung der zweiten jener Fragen. — Der erste dieser Abschnitte setzt mit dem Rückweis auf die oben (S. 637) kritisierte Annahme Loenings ein, die Christen in Jerusalem hätten noch zur Zeit von Gal. 2, 12 f. sich nicht vom Judentum getrennt. Dieser Zustand, so führt nun L. weiter aus, dauerte bis zum Tode des Jakobus, der ohne Amt eine maßgebende Stellung unter diesen christgläubigen Juden eingenommen hatte. Nach seinem Tode siedelte die Gemeinde nach Pella über und blieb dort. Dort „in Pella oder in dessen Umgebung" ist dann nach L. von der nun aus der religiösen und nationalen Verbindung mit dem Judentum losgerissenen Gemeinde Symeon, ein Vetter Jesu, als solcher als Bischof aufgestellt. Die Anwendung des Titels ἐπίσκοπος kann nach L. eben in diesen transjordanischen Gebieten, in denen ἐπίσκοπος durch zahlreiche Inschriften als Amtstitel bezeugt ist, durchaus nicht auffallen. Daß neben und unter diesem Bischof Symeon Kollegien von Presbytern die Angelegenheiten der einzelnen Gemeinden der palästinensischen Christen verwalteten, nimmt L. (S. 117) ohne Quellenbeleg an. Die monarchisch-episkopale Verfassung ist demnach nach L. unabhängig von der presbyterial-kollegialen und episkopal-kollegialen Verfassung entstanden: eine dritte Form urchristlicher Gemeindeverfassung neben jenen beiden anderen. Wie ist es gekommen, daß diese dritte Verfassungsform um 150 den größten Teil der Christenheit erobert hatte? Die „Verfassungsänderung", so antwortet L. (S. 117), durch welche der monarchische Episkopat eingeführt wurde, ist mit einem dichten Schleier bedeckt; doch den Saum dieses Schleiers zu lüften, ermöglichen die Ignatianen und der Polykarpbrief. In einem langen Exkurs, der sich namentlich an Lightfoot und Lipsius anlehnt, rechtfertigt L. das Resultat der Bemühungen Har-

Digitized by Google

nacks um die Zeit des Ignatius: der Ignatiusbrief und der Polykarpbrief sind echt, zwischen 130 und 150 entstanden. Und was lehren diese Quellen? Sie lehren, daß, während damals in Rom und Macedonien die Kollegialverfassung noch bestand, in Antiochien und Vorderasien der monarchische Episkopat schon vorhanden war, ohne daß Ignatius von apostolischer Einsetzung desselben etwas wußte; denn nicht als Nachfolger der Apostel betrachtet er die Bischöfe, sondern als Stellvertreter Gottes und Christi. Woher dieser monarchische Episkopat in Antiochien und Vorderasien? Mit dem Hinweis darauf, daß die Presbyterkollegien einen ständigen Präsidenten gehabt haben würden, sei nichts erklärt, da der Übergang vom Präsidenten zum Monarchen in ähnlichen Verhältnissen jener Zeit kein Analogon habe. Auch aus dem römisch-griechischen Sakralwesen sei die Verfassungsänderung nicht erklärlich, ebenso wenig mit Hilfe der Städteverfassung. Das Vorbild für Antiochien habe vielmehr Symeons Stellung im Ostjordanlande gebildet. Daher sehe Ignatius die Bischöfe als Nachfolger Jesu an. Doch haben nach L. (S. 143) die Briefe des Ignatius auf die Verfassungsentwickelung keinen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Nur die Idee des monarchischen Episkopats ist, wie L. zu meinen scheint, durch Ignatius in die Welt gesetzt. Ihr Durchdringen erklären die faktischen Verhältnisse des 2. Jahrhunderts, die Zerstreutheit der Christen im Reich und der Kampf gegen die Gnosis. Daher weicht die durchdringende Episkopalverfassung auch darin von Ignatius ab, daß der Bischof nicht als Nachfolger Christi angesehen wird, sondern entsprechend der lange nachweisbaren Idee von der Einsetzung des Amtes durch die Apostel als Nachfolger dieser. Um 150 ist in Rom die monarchische Episkopalverfassung vorhanden. Nicht ohne Kämpfe wird sie in der Kirche sich durchgesetzt haben. Man kann vermuten (S. 145), daß die Massen der Gemeindeangehörigen gegen Ausschreitungen und Misbräuche, deren sich Presbyter und Diakonen schuldig machten, in der Anerkennung einer höheren Gewalt, in dem monarchischen Episkopat Schutz gesucht haben. Zum Schluß weist L. kurz auf diejenigen Momente hin, welche die Entwickelung der bischöflich-monarchischen zur bischöflich-hierarchischen Verfassung erklären. Voran steht ihm hier die Um-

Digitized by Google

bildung der Vorstände und Beamten der christlichen Gemeinde in einen geistlichen Stand. Nicht das römisch-griechische Sakralwesen, dem die Analoga fehlen, auch nicht orientalisch-synkretistische Traditionen erklären diese Umbildung; L. betont vielmehr abermals die Ordination als den Akt charismatischer Ausstattung für ein lebenslängliches Amt, weist dann darauf hin, daß dies Amt alsbald seinen Träger ernährte und zu Standespflichten verpflichtete, berücksichtigt endlich die Bedeutung, welche die Verbürgung der regula durch die Bischöfe und die Geschichte des Priester- und Opferbegriffs für die Verfassungsgeschichte hat.

Eigentümlich und neu ist an dieser Konstruktion die Herleitung der bischöflichen Monarchie aus der Stellung, die Symeon im Ostjordanlande innegehabt haben soll. Doch ist diese Konstruktion haltbar? Dies muß man meines Erachtens mit Harnack aufs entschiedenste in Abrede stellen. Sehr angreifbar ist zunächst die vertrauensvolle Verwertung Hegesipps. „Es ist nötig“, sagt Harnack (Anzeige Sp. 426) mit Recht, „auf das bestimmteste auszusprechen, daß Hegesipp ein katholischer Schriftsteller ist, der um 180 geschrieben hat, den monarchisch-katholischen Episkopat überall um sich hat und deshalb kein verläßlicher Zeuge sein kann inbezug auf absonderliche Verhältnisse, die 80—120 Jahre zurücklagen.“ Irenäus, den eine der sichersten Traditionslinien der alten Kirche durch Polykarp mit dem apostolischen Zeitalter verbindet, dessen ganzes Werk adv. haereses uns vorliegt, der vielleicht noch vor Hegesipp, jedenfalls auch unter Eleutheros geschrieben hat, verdient jedenfalls mehr Glauben als jener aus Eusebianischen Citaten uns mangelhaft bekannte Mann unbekannter Herkunft, relativ unbekannten Vorlebens. Was aber würde Loening sagen, wenn die dogmatische Theorie des Irenäus vom Episkopat als Geschichte ausgegeben würde! Und ist es methodisch richtig, die Apostelgeschichte für so wenig glaubwürdig zu halten, wie L. es thut, während der obscure Schriftsteller, der zwei bis drei Menschenalter nach dem Verfasser die Apostelgeschichte geschrieben hat, selbst für seine Legenden — dahin rechne ich die Erzählungen über Jakobus — in Loening einen Anwalt findet? Ganz im Gegensatz zu Harnack (Anzeige Sp. 424, vgl. oben S. 621) finde ich, daß Loening

Digitized by Google

das theologische Vorurteil besonderer Wertung der kanonischen Schriften hier nur in der modernen Form kennt, derzufolge Geringachtung einer historischen Quelle nirgend leichter verziehen, nirgend für selbstverständlicher gehalten wird als gegenüber den kanonischen Schriften.

Doch selbst wenn Hegesipp gänzlich glaubwürdig wäre, selbst dann wäre Loenings Konstruktion unhaltbar. Zunächst — um abzusehen von der oben (S. 637) schon kritisierten Voraussetzung des Ganzen, der Annahme, die Christen Jerusalems hätten bis zum Tode des Jakobus sich aus der politischen und religiösen Gemeinschaft der Juden nicht gelöst —, zunächst weil die angebliche Thatsache, von der Loening ausgeht, die Bestellung des Symeon zum ersten Bischof der nach Pella übergesiedelten Gemeinde, der Kritik nicht standhält. Woher weiß L., daß Jakobus „ohne Amt" eine Autoritätsstellung innehatte? Hegesipp hat ihn meines Erachtens sehr wahrscheinlich als Bischof bezeichnet; er deutet wenigstens durchaus nicht an, daß Symeon der erste Bischof geworden sei. Und wo steht, daß Symeon erst nach dem Auszuge nach Pella „in Pella oder dessen Umgebung" zum Bischof bestellt sei? Hegesipp sagt das nicht; aus Eusebius (h. e. 3, 11) könnte es allenfalls herausgelesen werden. Hegesipps Bericht (Eusebius, h. e. 4, 22) verknüpft eng den Tod des Jakobus und die Bestellung des Symeon zu seinem Nachfolger; er scheint demnach, obwohl er die Belagerung Jerusalems bald auf den Tod des Jakobus folgen läßt, doch die Bestellung des Symeon nach Jerusalem zu verlegen. Und dies ist, wenn an der Nachricht, Symeon sei zum Nachfolger des Jakobus bestellt, überhaupt etwas Wahres ist, jedenfalls glaubwürdiger als die Eusebianische Legende (3, 11); denn nach Josephus fällt der Tod des Jakobus bekanntlich schon ins Jahr 62. Jedenfalls kennt Hegesipp den Symeon nur als Bischof von Jerusalem. Die Tradition über die Auswanderung nach Pella, von der wir nicht wissen, ob Hegesipp sie kennt, darf mit seinen Nachrichten nicht ohne weiteres kombiniert werden. Und wo steht, daß die Gemeinde von Jerusalem nach Pella übersiedelte? Die Nachricht bei Epiphanius, daß die ausgewanderten Christen nach der Zerstörung Jerusalems von Pella wieder nach

Digitized by Google

Jerusalem zurückgekehrt seien, thut Loening als unkontrollierbar beiseite. Ist denn die Nachricht von dem Auszuge, die ein wenig früher zuerst nachweisbar ist, kontrollierbarer? Im Gegenteil. Ist der Auszug historisch — und dies will ich nicht bezweifeln —, dann können wir mit Hilfe der älteren Tradition, die Symeon nur als Bischof von Jerusalem kennt, die Thatsache der Rückkehr erweisen. — Kurz, das ganze Fundadament der Loeningschen Konstruktion hat keinen Halt. Die Presbyterkollegien „unter“ Symeon (S. 117) sind vollends eine freie Schöpfung.

Doch wäre auch das von Loening über Symeon Erzählte unanfechtbar, — man gewönne doch nichts. Daß Symeons Stellung auf die Gestaltung der Verhältnisse in Antiochien und Vorderasien eingewirkt habe, dafür sieht L. einen Beweis in der Beurteilung des Episkopats durch Ignatius. Daß in den Ignatianen der Bischof an des Herrn Stelle steht, und daß die Presbyter ihn umgeben, wie diesen die Apostel, das, meint L., könne seine geschichtliche Erklärung nur finden in der Stellung, die Symeon als Verwandter Jesu eingenommen habe. Welchem Theologen wird das einleuchten! Hier zeigt sich meines Erachtens eine Schranke der „kirchenrechtlichen“ Untersuchung. Dem Theologen, dem Dogmenhistoriker, kann es kein Rätsel sein, daß der „Enthusiasmus“ des Ignatius den urchristlichen Gedanken, jede Gemeinde solle ein Abbild der Gesamtgemeinde sein, so wendet: die Einzelgemeide solle dem Bischof folgen, wie die Gesamtgemeinde Christo. Der Grund, den Loening für die Äußerungen des Ignatius gefunden zu haben meint, steht in gar keinem Verhältnis zu der genialen religiösen Kraft, mit der Ignatius spricht. Endlich wird bei Loening, wie Harnack mit Recht hervorgehoben hat, nicht klar, inwieweit der von der Stellung des Symeon in seinen Gedanken beeinflußte Ignatius als der Urheber der Entwickelung in der übrigen Kirche angesehen werden soll, inwieweit andere Faktoren zur Hilfe genommen werden. Mit Loenings Ableitung der episkopalen Monarchie vermag ich nach alle dem nichts anzufangen. Soll man nun diesen wichtigsten Punkt der Verfassungsentwickelung unter dem Schleier lassen, mit dem er bedeckt ist? Es wird uns nicht viel anderes übrig bleiben. Wir wissen über viele hier zweifellos wich-

Digitized by Google

tige Dinge zu wenig, um eine Aufklärung über jenen wichtigsten Punkt erhoffen zu dürfen. Was wissen wir von den ἐκκλησίαι κατ' οἶκον und von dem Zusammenschluß derselben zur Lokalgemeinde? Und um noch ein anderes mir wichtig scheinendes Moment zu erwähnen: was wissen wir von dem der Taufe vorangehenden Unterricht in der ältesten Zeit? Daß ein solcher, wenn er auch ein primitiver war (didach. 7, 1), gegeben worden ist, folgt aus einzelnen Stellen der Litteratur (Justin, Apol. I, 66. Otto I, 182, Zeile 5: ἐδιδάχθημεν; Matth. 28, 20) und aus der Menge lediglich traditioneller Vorstellungen bei den sogen. apostolischen Vätern zweifellos. Doch wer erteilte diesen Unterricht? Daß hier nur an frei wirkende „Lehrer" zu denken ist, scheint mir sehr zweifelhaft; doch es fehlt an jedem positiven Wissen. Wir müssen aus diesen und andern Gründen darauf verzichten, die älteste Verfassungsentwickelung zu rekonstruieren; die Frage, wie aus der kollegialen Gemeindeleitung eine monarchische geworden ist, wird, wenn nicht neue Quellen gefunden werden sollten, ungelöst bleiben.

Dennoch läßt sich einiges wenige sicher behaupten, anderes mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit vermuten. Behaupten läßt sich meines Erachtens, daß die Entwickelung sich nicht durch eine „Verfassungsänderung" vollzogen haben kann, zu der man die bei Verfassungsänderungen obligaten Kämpfe supplieren muß. Es ist eine dogmengeschichtliche Thatsache von allergrößter Bedeutung, daß die katholische Kirche des endenden zweiten Jahrhunderts sich als die legitime Inhaberin der apostolischen Traditionen ansieht und von folgenschweren Veränderungen, denen sie ihr Dasein oder wenigstens ihr So-sein danke, nichts weiß. Freilich folgt aus dieser Thatsache nicht, daß jene Selbstbeurteilung der katholischen Kirche richtig ist. Auch die Verfasser der Formula concordiae standen nicht wirklich in dem Verhältnis zu den Anfängen der gewaltigen Entwickelung, die sie zum Abschluß brachten, in dem sie zu stehen meinten. Doch gleichwie die Wurzeln des Luthertums der F. C. zurückgehen bis in die Anfangszeiten der Reformation, so muß, was in der katholischen Kirche geworden ist, wie Harnack sehr richtig sagt, „vorkatholische Vorstufen" haben. Die Entwickelung muß so gewesen sein, daß unmerklich sich die Veränderungen voll-

Digitized by Google

zogen. Eine Entwickelung derart sich zu denken, macht auch gar keine Schwierigkeit, sobald man dogmengeschichtliche Erwägungen zuhilfe nimmt. Nirgends ist die Zeit des urchristlichen „Enthusiasmus" von der Zeit der Epigonen durch eine abgrenzbare Kluft geschieden, und doch ist die Epigonenzeit eine wesentlich andere, ja sie weiß sich selbst als Epigonenzeit. Es ist durchaus naturnotwendig, daß wesentlich die gleichen oder doch nur wenig geänderten Verhältnisse in der enthusiastischen Zeit ganz anders angesehen wurden und daher auch wesentlich andere waren als in der katholischen Zeit. Ist nicht, um ein meines Erachtens sehr deutliches Beispiel anzuführen, die Prätension, welche die römische Gemeinde der korinthischen gegenüber im 1. Clem. erhebt, die „enthusiastische" Vorstufe späterer römischer Ansprüche? Die Forderungen der römischen Gemeinde zur Zeit des 1. Clem. waren ihrer Art nach wesentlich andere als die Viktors im Osterstreit, und doch würden diese ohne jene unverständlich sein. Analog muß die Entstehungsgeschichte der hierarchisch-bischöflichen Verfassung gedacht werden.

Versucht man nun vermutungsweise dieser Entwickelung auf die Spur zu kommen, so scheint mir aus Obigem die Annahme abgeleitet werden zu dürfen, daß die bischöfliche Monarchie, d. h. genauer das Vorhandensein nur eines Bischofs in einer Gemeinde, älter ist als der bischöfliche Supremat. Was kann man nun über die Entstehung der ersteren vermuten? Hier halte ich einen Gedanken für sehr wichtig und fruchtbar, den Harnack mit wachsender Deutlichkeit und Entschiedenheit geltend gemacht hat, den Gedanken, daß „der Bischof" früher „oberster Kultusbeamter" als autokratischer Gemeindeleiter gewesen ist. *Εἷς ἐπίσκοπος, ἓν θυσιαστήριον, μία εὐχαριστία* sind bei Ignatius Wechselbegriffe; die Einheit des Episkopats hängt, wie man hier zu sehen glaubt, zusammen, mit der Einheit der kultischen Feier der Einzelgemeinde; der Bischof ist der Leiter der kultischen Gemeindeversammlung, gleichwie der *προεστώς* bei Justin. Von einem Präsidium des Bischofs im Presbyterkolleg, sofern die kultische Bedeutung desselben beiseite gelassen oder negiert wird, hören wir aus der gleichen Zeit noch nichts. Daher glaube ich im Einverständnis mit Andeutungen Harnacks, daß der Bischof als „oberster Kultus-

Digitized by Google

beamter“, die vorkatholische Vorstufe des katholischen Bischofs ist. Das Präsidium im Presbyterkolleg ist uns, wenn nicht an die kultische Bedeutung des Presbyterkollegs gedacht wird, für jene Zeit ein ziemlich nebelhafter Begriff; denn was wissen wir darüber, ob und wann damals das Presbyterkolleg zu „Sitzungen“ zusammentrat? Überdies ist, wie Loening mit Recht bemerkt, nicht recht ersichtlich, weshalb in den Christengemeinden das Präsidium innerhalb der leitenden Kollegialbehörde zu monarchischer Umgestaltung der Verfassung geführt haben sollte, während in analogen Verhältnissen der gleiche Fall nicht eintrat. Dagegen ist das *προεστάναι* bei Justin und Ignatius ein klarer Begriff, und unschwer begreift sich, weshalb dies alsbald die Pflicht eines Beamten wurde. Ein Wechsel im Präsidium einer Kollegialbehörde hat geringe Schwierigkeiten; ein ähnliches Alternieren in der Leitung der kultischen Gemeindeversammlung war schwer vollziehbar, wenn der *προεστώς* die eucharistischen Gebete — bei Justin offenbar freie Gebete — zu sprechen hatte, ja im Anschluß an die Lektionen *νουθεσίαν καὶ πρόσκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται* (Justin, Ap. I, 67). Die Verbindung des *κυβερνᾶν* mit dem (Lehren und) Beten im Gottesdienst, die als amtliche (nicht nur persönliche) zum erstenmal im 1. Clemensbrief uns entgegentritt, ist daher, wie auch Loening hervorhebt, zweifellos eines der wichtigsten verfassungsgeschichtlichen Ereignisse. Über die Entwickelung, die von den Anfangszeiten zu den Zuständen des 1. Clemensbriefes und von da zu den bei Justin erkennbaren hinführte, haben wir keine sichere Kunde. Die hypothetischen Konstruktionen, die man vornehmen könnte, sind um so unsicherer, weil in sie wieder alle früher erörterten Differenzen hineinspielen, und weil die Frage, ob und wie lange in den einzelnen Städten mehrere kultische Versammlungen an verschiedenen Orten stattfanden, von uns nicht beantwortet werden kann. So wäre es — um für das Zweite ein Beispiel zu geben — trotz der Adresse des 1. Clem. (*ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην*) meines Erachtens nicht an sich undenkbar, daß in Rom, das mehrere Synagogen hatte und wo das martyrium Justini (c. 3. Otto III, p. 270) verschiedene Gemeindeversammlungslokale zu kennen scheint, auch zur Zeit des 1. Clem.

Digitized by Google

eine Versammlung der ganzen Gemeinde zu einem Gottesdienst nicht stattfand. Wüßte man dies, so würde dies für die Auffassung der leitenden Stellung, welche „die ἐπίσκοποι" im Gottesdienst einnahmen, von großer Bedeutung sein. Wahrscheinlich ist mir's nicht. Da aber kollegiales Danksagen bei der Eucharistie undenkbar ist, so ist anzunehmen, daß die Oberleitung der Gemeindeversammlungen entweder schon damals einem ἐπίσκοπος zustand, der aber als solcher noch nicht ausgezeichnet war vor den andern bei dem προσφέρειν der δῶρα ἐπισκοπῆς gleichfalls beteiligten ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι (vgl. Apost. K.-O., Quelle A, Texte und Unterss. II, 5, S. 14 f.), oder es hat die Oberleitung gewechselt. Im letztern Falle hätten wir einen Zustand vor uns, der notwendigerweise ein Übergangszustand sein mußte. Ob so oder so die Zustände aufgefaßt werden, welche der 1. Clemensbrief voraussetzt, — das, was in beiden Fällen anzunehmen ist, die Leitung der Gemeindeversammlungen durch das Kolleg der Episkopen oder Presbyter, ist meines Erachtens auch sonst nachweisbar. Denn daß die Presbyter bei den Gemeindeversammlungen Vorstehersitze hatten, ist offenbar ein alter Brauch (Apost. K.-O. a. a. O.; vgl. Clem. Alex. strom. 6, 13, 106. Dindorf III, S. 203. Apok. 4, 4. Herm., vis 3, 1. 8; auch die πρωτοκαθεδρῖται vis 3, 9, 7 gehören meines Erachtens hierher) und, wie ich meine, ein Wahrscheinlichkeitsargument dafür, daß einst alle Presbyter bei der Leitung der Gemeindeversammlung beteiligt waren (mithin auch eine wichtige Instanz gegen die neue Rätsel schaffende Auseinanderreißung des Presbyterkollegs und des Episkopenkollegs, die Harnack vornimmt). Doch mit Notwendigkeit mußte, da ein Alternieren der Episkopen bei den eucharistischen Gebeten keineswegs lange möglich gewesen ist, derjenige, der regelmäßig diese Gebete sprach (vgl. Euseb., h. e. 5, 24, 17) zum προεστώς vor den andern, zum προηγουμένως εἰς ἐπισκοπὴν καθεστάμενος (vgl. Origen., contr. Cels 3, 48), zum monarchischen Bischof werden.

Doch dieser monarchische Episkopat ist zunächst noch wesentlich verschieden von dem bischöflichen Supremat. Loening hat beides, Monarchie und autokratisches Regiment des Bischofs, infolge seiner Ableitung des monarchischen Episkopates nicht ausein-

Digitized by Google

anderhalten können; die Forderungen des Ignatius für den Episkopat erscheinen ihm als die natürliche Folge der Anknüpfnng an den Episkopat des Herrnbruders Symeon. Fällt diese Anknüpfung dahin, so ist es möglich, in dem monarchischen Episkopat im angegebenen Sinne die vorkatholische Vorstufe des bischöflichen Supremats zu erkennen. Und dies scheint mir, auch wenn es hier mehr um Vermutungen als um erwiesene Thatsachen sich handelt, dennoch von Wert zu sein. Und was ist es gewesen, das zum bischöflichen Supremat hinführte? Zweifellos kommt alles das in Betracht, was Loening in seinen Schlußausführungen berührt; auch Harnack hat noch in seiner Anzeige (Sp. 429) mit Recht darauf hingewiesen, daß die Genesis der episkopalen Würde um 200 eine komplizierte Erklärung fordert; es würde zu weit führen, wenn ich darauf hier einginge. Doch läßt sich meines Erachtens eines, das Loening kaum streift, vor anderen hervorheben. In den Ignatianen ist weder von Ordination, noch von einem Unterschied zwischen Klerus und Laien, noch von judaisierender Verwendung des Priester- und Opferbegriffs etwas zu spüren, auch den Gedanken einer Verbürgung der Lehre durch die apostolische Succession kennt Ignatius nicht; und doch anticipieren die Ignatianen, so verschieden auch in mancher Hinsicht ihre Gedanken von den katholischen sind, die Idee des bischöflichen Supremats. Hier kann Harnacks Auffassung der Dinge Licht schaffen. Es ist meines Erachtens der genialste und fruchtbarste Gedanke seiner geistreichen Hypothese, daß er die Entstehung des bischöflichen Supremats erklärt aus einer Übertragung der Schätzung der pneumatischen Ämter auf die Administrativbeamten. Did. 15, 1: *ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ* — Bischöfe und Diakonen — *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* erscheint hier als eine der unschätzbarsten Quellenstellen; die pneumatisch-despotische Gewalt der „Geistträger" ist hinsichtlich der Autoritätsstellung, welche die Bischöfe erhielten, die „enthusiastische" Vorstufe des bischöflichen Supremats. Freilich lassen sich diese Gedanken kritisieren: die pneumatische Prophetie kennt noch Irenäus neben dem bischöflichen Amte, und die Kombination der Lehrthätigkeit mit der episkopalen ist einerseits lange vor ca. 150 vielfach vorgekommen, ja in einzelnen Gegenden Regel

Digitized by Google

gewesen (vgl. oben S. 631), andrerseits hat die Thätigkeit nicht zum Klerus gehöriger Lehrer noch weit hineingeragt in die katholische Zeit (Origenes' Anfänge). Doch solche Kritik wäre kleinlich. Denn das Bedeutsamste an jenen Harnackschen Gedanken ist meines Erachtens dies, daß sie die Thatsache zu veranschaulichen suchen, daß mit dem allmählichen Verschwinden der enthusiastischen Zustände ohne „Verfassungsänderung“ die Stellung des obersten Kultusbeamten eine wesentlich andere wurde: die Glut verflog —, und die erstarrten Formen blieben.

Man mag die Sache etwas anders formulieren, der Grundgedanke bleibt doch derselbe. Wenn Luther sagt (E. A. 34, 241): „So lieget nu weit nicht soviel am Leben, als an der Lehre, daß, wenn schon das Leben nicht so reine ist, kann dennoch die Lehre wohl reine bleiben und mit dem Leben Geduld getragen werden“, so verhält sich dies zu der orthodoxen Schätzung der Lehre ähnlich wie des Ignatius enthusiastische Anschauungen zu Cyprians Theorieen: religiös-idealistische Beurteilung hier, nüchtern praktische Konstruktion dort. Auf religiösen Anschauungen ruhte die Autorität der Geistträger; die Administrativbeamten besaßen eine solche Autorität ursprünglich nicht, sie hatten eine autoritas humana, jene eine autoritas divina. Und das ist, so ließe sich meiner Meinung nach das Wesentlichste an dem Gedanken Harnacks auch formulieren, die wichtigste Vorstufe des bischöflichen Supremats, daß zunächst in enthusiastischer Weise religiöse Gedanken, dogmatische Überzeugungen auch den Bischöfen gegenüber wirksam werden. Diese religiösen Gedanken und dogmatischen Theorieen, — sie vor allem haben aus dem Gemeindeamt ein jure divino der Kirche nötiges Amt gemacht, haben den Beamten statt der autoritas humana eine autoritas divina zugewiesen, und damit den Episkopat „auf die Linie seiner katholischen Entwickelung“ gestellt. Es ist nicht so, daß die dogmatische Theorie der Verfassungsentwickelung gefolgt ist; das Umgekehrte war der Fall. Schon der 1. Clemensbrief ist in dieser Hinsicht wichtig (Kap. 40), vollends die Ignatianen. Die Sammlung der Christen zu wohlgeordneten Einzelgemeinden machte einen maßgebenden Mittelpunkt, der Kampf gegen judaisierende und gnostische Entstellungen der Tradition eine blei-

Digitized by Google

bende Lehrautorität nötig: ohne an die Konsequenzen zu denken, welche dies für die Verfassungsentwickelung haben würde, geschweige denn in der Absicht, diese zu beeinflussen, hat unter diesen Umständen religiöser Enthusiasmus das Ansehen der Gemeindebeamten, speziell das des προεστώς der Gemeindeversammlungen gesteigert; die religiöse Energie entwich —, und geänderte Verfassungsverhältnisse blieben zurück. Darauf beruht meines Erachtens vornehmlich die Bedeutung der Ignatianen für die Verfassungsgeschichte, daß sie diese Einwirkung des religiösen „Enthusiasmus" auf die Verfassungsentwickelung uns in der denkbar schärfsten Weise zeigen. Diese scharfe, man möchte sagen genial-rücksichtslose, Ausprägung der auf die Stellung des Bischofs sich beziehenden Gedanken des Ignatius ist etwas Besonderes bei ihm; hiervon abgesehen, wird man, wie ich glaube, wenn man sich in die Zeit versetzt, die Gedanken des Ignatius als typisch betrachten können für die Stimmung, aus der in der Kirche der monarchische Supremat hervorgewachsen ist. Es ist auch die Differenz zwischen der ignatianischen und der katholischen Schätzung des Episkopats nicht so groß, als es auf den ersten Blick erscheinen kann. Auch für die katholische Vorstellung von apostolischer Succession ist der Gedanke von größter Wichtigkeit, daß, was die Bischöfe per traditionem von den Aposteln erhalten haben, diese einst von Christo empfiengen. Der religiöse Enthusiasmus bei Ignatius überspringt das Mittelglied, gleichwie die katholische Schätzung des Amtes es seit Cyprian bei dem Abendmahlsopfer thut.

Zum Schluß muß ich dem Einwande begegnen, der zweifellos meinen in die Besprechung des Loeningschen Buches eingeflochtenen Ausführungen entgegengehalten werden kann. Man wird sagen, die Erörterungen seien viel zu allgemein, man müsse Zeiten und Örter mehr auseinander halten. Ich setze dem das Bekenntnis entgegen, daß ich solche Forderungen nicht nur für unausführbar, sondern auf dem Gebiet der ältesten Verfassungsgeschichte wegen der Dürftigkeit der Quellen und wegen der Unsicherheit ihrer Datierung geradezu für irreführend halte. Sie nötigen nämlich dazu, daß mit einer Menge gänzlich unzuverlässiger argumenta e silentio gearbeitet werde. Wer bürgt z. B. dafür, daß die Schlußfolgerung

Digitized by Google

richtig ist, zur Zeit des Ignatianischen Römerbriefs habe in Rom der monarchische Episkopat noch nicht bestanden, weil Ignatius keinen Bischof erwähne? Wie, wenn er ihn nicht nannte, weil er weder ihn noch die Verhältnisse der römischen Gemeinde kannte? Je mehr die übrigen Briefe des Ignatius die persönlichen Kenntnisse des Ignatius von den betreffenden Gemeinden verwerten, desto näherliegend wäre diese Erklärung. Nicht viel sicherer ist der verwandte Schluß aus dem Philipperbrief Polykarps. Und wären jene Schlüsse sicher, wie unsicher bliebe doch, was sie lehren würden, bei der Unsicherheit der Zeit der Ignatianen! Daß diese als echte Briefe des Ignatius aus der Zeit Trajans stammen, ist mir wahrscheinlicher als jede andere Hypothese über sie. Doch kämen nicht sehr subjektive Resultate heraus, wenn ich diese Datierung für eine Konstruktion der ältesten Verfassungsgeschichte verwerten wollte? Nicht minder willkürlich aber, als dies sein würde, ist jede auf lokale oder temporäre Besonderheiten eingehende Verwertung jeder anderen Hypothese. Und nur der Schein subjektiver Auffassung der Dinge wird vermieden, wenn man, wie Loening es gethan hat, auf Grund der meistgebilligten Ansichten über die kontroversen Fragen der Quellenkritik eine Konstruktion der Entwickelung zu geben sucht. Man wird sich damit begnügen müssen, die treibenden Faktoren und die verschiedenen Entwickelungsstufen im allgemeinen zu kennzeichnen; inbezug auf alle näheren Einzelheiten gilt: ignoramus et ignorabimus.

Digitized by Google

2.

Galaterbrief und Apostelgeschichte.

Von

Prof. Dr. A. H. Franke
in Mentone.

Als die sogen. kritische Tübinger Schule unter Ferd. Chr. Baurs Führung, dem Eindrucke der Streitbriefe des Apostels Paulus einerseits, späterer Partei- und Tendenzschriften anderseits nachgebend, es unternahm, das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche in ein gährendes Widerspiel entgegengesetzter religiöser Prinzipien aufzulösen, lag es ihr natürlich ob, diejenigen Dokumente des christlichen Altertums, welche den Werdeprozeß der christlichen Kirche als einen im friedlichen Zusammenwirken des Heidenapostels mit den Uraposteln im wesentlichen harmonisch verlaufenen erscheinen lassen, als nachapostolische Tendenzdichtungen zu erweisen und so um ihren historischen Kredit zu bringen. Dies war vor allem nötig gegenüber einer Schrift des neutestamentlichen Kanons, welche, obwohl sie nichts weniger als eine Geschichte des apostolischen Zeitalters oder, wie die geläufige deutsche Bezeichnung zu denken nahelegt, eine Geschichte der Apostel sein, vielmehr im Fortschritt des Evangeliums von Jerusalem bis Rom die Erfüllung des Verheißungswortes des Herrn von der Apostel Zeugenamt *ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* (Apg. 1, 8) nachweisen will, doch bis dahin allgemein als reichste und sicherste Quelle für die Urgeschichte der Kirche gegolten hatte: dem Buche der Acta.

Und eben hier war man in der Lage, wichtigen Abschnitten der anzufechtenden Schrift das unmittelbare Zeugnis des Apostels entgegenzustellen, welches er, unter feierlicher Beteuerung seiner Wahrhaftigkeit (Gal. 1, 20), der tendenziösen Verdrehung ausschlaggebender Ereignisse seines Lebens durch judaistische Friedensstörer

Digitized by Google

entgegenhält. Es konnte scheinen, als sei den entschiedenen Worten des Apostels noch einmal durch providentielle Fügung der Beruf zugefallen, eine falsche Auffassung seines Charakters und Wirkens als nichtig darzuthun — diesmal freilich nicht das Produkt judaistischer Verkleinerung und Verketzerung, welche den freisten und bei aller Demut selbstbewußtesten der Apostel (1 Kor. 15, 9 f.) zu einem von den Uraposteln in offenbarer Abhängigkeit stehenden und in Antiochien einem Petrus gegenüber selbst von Barnabas im Stich gelassenen eigenwilligen Evangelisten stempelten, sondern die Vorstellung einer späteren Zeit, welche in Anbahnung der Idee des Gesamtapostolats als der einigen Lehrautorität der Kirche das Bedürfnis empfand, Paulus so nahe als möglich an Petrus, Petrus so nahe als möglich an Paulus zu rücken.

Denn was anders sollte es bedeuten, wenn nach Apg. 9, 26 vergl. 22, 17 Paulus unmittelbar von Damaskus, wenn auch erst einige Zeit nach seiner Bekehrung (V. 23) sich nach Jerusalem wendet und den gesuchten Anschluß an die dortige Gemeinde findet, indem ihn Barnabas bei den Aposteln einführt, mit denen er fortan in innigem Verkehr steht (*καὶ ἦν μετ᾽ αὐτῶν εἰςπορευόμενος εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐκπορευόμενος* V. 28), indem er zugleich unter den Augen der *ἀδελφοί* ein Wirken unter den Hellenisten beginnt (V. 29), dessen für ihn lebensgefährlichen Folgen eben die „Brüder" abwenden, indem sie ihm zum Rückzuge nach Tarsus das Geleit bis Cäsarea geben (V. 30)? Erklärte doch Paulus Gal. 1, 15 ff. umständlich und feierlich, daß er nach seiner Bekehrung zu Christo von Damaskus aus eben nicht nach Jerusalem „zurückgekehrt" (so Apg. 22, 17), sondern mit vollem Bewußtsein göttlichen Berufes vielmehr die Richtung auf Jerusalem vermeidend nach Arabien abgebogen sei (*οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα . . . ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν*); daß er damit eben ein verfrühtes Zusammentreffen mit den *πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι* habe vermeiden wollen; daß er erst drei Jahre später nach einem neuen Aufenthalt in Damaskus zum Zweck des persönlichen Kennenlernens den Petrus in Jerusalem aufgesucht, freilich nur auf wenige Tage; daß er bei dieser Gelegenheit, von Jakobus, dem Herrnbruder abgesehen, keinen weiteren Apostel kennen gelernt habe; daß er endlich auf Jahre

Digitized by Google

hinaus den Gemeinden Judäas unbekannt geblieben sei, abgesehen davon, daß dieselben von seinem Wirken in Syrien und Cilizien fort und fort Kunde empfingen, die ihnen damals noch Grund zu herzlichem Lobpreis Gottes war.

Was anders sollte es ferner bedeuten, wenn nach Apg. 11, 30; 12, 25 Paulus mit Barnabas noch vor dem hochwichtigen Besuche, von welchem Apg. 15 die Rede, als Überbringer einer Liebesgabe Antiochiens in Jerusalem gewesen sein soll, während doch der Apostel Gal. 2, 1 ff. mit aller Entschiedenheit betont, daß sein zweiter Besuch Jerusalems erst vierzehn Jahre nach dem ersten stattgefunden, als es galt, das gewaltige Werk, welches Gott durch ihn in Syrien und Cilizien ausgeführt, stattgehabter Anfechtung gegenüber (V. 4) vor der Urgemeinde zu vertreten und dessen Anerkennung seitens der Urapostel durchzusetzen?

Bestand aber nach dem eigenem Bericht des Apostels, welcher allerdings die Anerkennung seiner Sendung zu den Heiden seitens der „Hochangesehenen“, der *στῦλοι* Jakobus, Petrus und Johannes auf Grund seiner Erfolge durchsetzte, das Hauptergebnis der bei dieser Gelegenheit gepflogenen Verhandlungen in der Übereinkunft, welche fortan jedem Teile schiedlich friedlich sein eigenes Missionsgebiet zuwies und damit auch das Gebiet der beiderseitigen Autorität abgrenzte, indem die *στῦλοι* dem Apostel der Heiden weder für seine Lehre, noch für seine Missionspraxis die geringste Modifikation auferlegten (*ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέθεντο*), so weiß dagegen die Apostelgeschichte als das Schlußergebnis der Beratungen ein Aktenstück mitzuteilen, welches vielmehr die Anerkennung der entscheidenden Autorität der Urapostel, ja der Muttergemeinde Jerusalem und ihrer Vorsteher auch für das Gebiet der Heidenmission durch den Apostel der Heiden vorauszusetzen scheint (Apg. 15, 22: *ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* vgl. 16, 4; 21, 25). Dem *οὐδὲν προςανέθεντο* scheint hier ein *ἐπιτίθεσθαι* (15, 28) gegenüberzutreten, das sich durchaus auf göttliche Autorität stützt (*ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν*), indem es den Gesetzeslosen die für die *σεβόμενοι* geltenden Bestimmungen des Gesetzes als „notwendig“ auferlegt. Paulus aber erscheint nicht nur mit Barnabas

Digitized by Google

und anderen als Überbringer dieser Verordnung nach Antiochien, sondern es läßt der Verfasser den Apostel noch auf der zweiten der von ihm berichteten Missionsreisen den Gemeinden bis nach Lykaonien hin *τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις* zur Nachachtung überantworten (16, 4).

Ergab aber einmal die Stichprobe, welche der uns man möchte sagen zufällig im Galaterbriefe erhaltene Parallelbericht des Apostels von so wichtigen Vorgängen zuließ, eine so ununterbrochene fortlaufende Reihe prinzipiell bedeutsamer Differenzen, welche sich mehr oder weniger alle auf die Tendenz des Verfassers zurückführen ließen, den Apostel als mit den Leitern der Urgemeinde, Uraposteln und Presbytern, ja mit dieser selbst in ihrer Gesamtheit solidarisch erscheinen zu lassen, so schien damit die Unglaubwürdigkeit des Berichtes der Apostelgeschichte quellenmäßig erwiesen zu sein. Man konnte nun versuchen, auch deren sonstige Geschichtsdarstellung sowohl in dem, was sie enthält, wie in dem, was sie nicht darbietet, aus der einmal nachgewiesenen konziliatorischen Tendenz des Verfasses zu erklären und, indem man die angeblich immer wieder vom Apostel gemachten Konzessionen an die Gesetzlichkeit anderer, ja selbst Züge seines spontanen Lebens, in welchen Reste der gesetzlichen Frömmigkeit zutage treten, wie in dem 18, 18 erwähnten Gelübde, mit Berufung auf scharf lautende prinzipielle Äußerungen des Apostels und sonstwie konstatierte Thatsachen entgegengesetzten Charakters anfocht, die Autorität der Apostelgeschichte als Geschichtsquelle mehr oder weniger in Bausch und Bogen zu verwerfen.

Daß man in dieser Hinsicht nicht zaghaft vorgegangen, ist allbekannt. Und wenn man auch immer wieder, da nun einmal die Briefe des Apostels, zumal nachdem man aus denselben eine größere Zahl als unauthentisch ausgeschieden, ein auch nur einigermaßen greifbares Bild seines Lebens und Wirkens nicht ergaben, zur Gewinnung eines solchen ziemlich unkritisch auf die Apostelgeschichte zurückgriff, so hat doch dies auf das Gesamturteil der sogen. kritischen Schule über deren historischen Wert wenig Einfluß ausgeübt. Und wenn man anderseits auch hat zugeben müssen, daß

Digitized by Google

der Gebrauch, welchen man von der Berichterstattung des Galaterbriefes gegen die Apostelgeschichte gemacht, insofern ein etwas schneller gewesen, als man dabei weder den eigentümlichen Schwierigkeiten der Erklärung gerade dieses Briefes gerecht geworden, noch insonderheit sich auf eine sichere Exegese des in Betracht kommenden Abschnittes stützte, so ist doch bis heute das Urteil Hilgenfelds kaum als erschüttert anzusehen, welcher in Gal. 1 u. 2 den archimedischen Punkt der tübingischen Kritik erblickt.

Es ist anzuerkennen, daß man von konservativer Seite her keine Mühe gespart hat, der tübingischen Kritik diesen ihren leichtesten und glänzendsten Sieg wieder zu entreißen. Der Aufsätze und Schriften, welche in mehr oder weniger apologetischem Sinn das Thema dieser Arbeit behandeln, ist Legion. Und es gilt zugleich hervorzuheben, daß jene Mühe auch nicht ganz vergeblich geblieben ist. Wir gedenken insonderheit der ausgezeichneten Untersuchungen Ritschls über die Geschichtlichkeit des sogen. Aposteldekrets und heben hervor, daß ihm vor allem der Nachweis, daß Jakobus einerseits als Mitverfasser desselben die pharisäisch gerichteten Unruhestifter in Antiochia (Apg. 15, 1 vgl. 5) desavouieren (V. 24), anderseits doch gerade auf Grund der Vereinbarung Gal. 2, 9, wie er dieselbe auffaßte, durch Abgesandte (*οἱ ἀπὸ Ἰακώβου ἐλθόντες*) daselbst eingreifen konnte, als dort Petrus die Schranken dieser Auffassung durchbrach (Gal. 2, 12), glänzend gelungen ist, womit ein nicht unwichtiges Argument der gegnerischen Kritik hinfällig wurde.

Anderseits ist doch die apologetische Arbeit an diesem Punkte im großen und ganzen eine unfruchtbare gewesen — eine wahre Sisyphusarbeit ohne Aussicht auf durchschlagenden Erfolg. Einer so offenbaren Verschiedenheit der beiden vorliegenden Berichte gegenüber — nicht nur materieller Verschiedenheit, sondern wirklich gegensätzlicher Haltung — versagte selbst die Kunst der Harmonistik, die man in der traditionellen Bearbeitung der Evangelienberichte seit Alters ausgebildet hatte. Es blieb immer nichts anders übrig, als — wenn auch unbewußt und unabsichtlich — an den beschworenen Worten des Apostels zu drehen und zu deuteln; ein Verfahren, welches immer nur den peinlichsten Eindruck machen und eher die

Digitized by Google

Wahrhaftigkeit oder doch den wissenschaftlichen Beruf des Bearbeiters in Frage stellen, als überzeugen wird.

Wohl wird die Exegese des in Rede stehenden Abschnittes sich der Thatsache bewußt bleiben müssen, daß auch Paulus eine Tendenz verfolgt, Thatsachen zur Erhärtung einer These (Gal. 1, 11 f.) und zur Bekämpfung einer gegnerischen Auffassung gruppiert, was bei aller Wahrhaftigkeit immer nur eine einseitige Darstellung ergeben kann. Und daß wirklich Paulus im Blick auf gewisse Vorkommnisse bei aller Entschiedenheit seiner Position doch mit einer gewissen Vorsicht referiert, beweist er besonders in Kap. 2 durch den ganzen Charakter seiner Rede, deren Ausdruck sich hie und da geradezu windet, um nicht zu viel zu sagen oder gegen Thatsachen zu verstoßen, welche seinen Adressaten durch die gegnerische Berichterstattung bekannt sein mußten. Wir erinnern hier zunächst nur an die viel diskutierte Wendung V. 8, welche es vermeidet, ausdrücklich von der Anerkennung einer „*ἀποστολὴ τῶν ἐθνῶν*“ zu reden, aus welcher sich die Anerkennung eines zwiefachen Apostolates und des Rechtes des Paulus auf den Titel des *ἀπόστολος ἐθνῶν* ergeben würde — eine Thatsache, welche späterhin, nachdem der Streit über Apostelnamen und Apostelrecht des Paulus entbrannt war, für ihn von größter Bedeutung gewesen sein würde, damals aber noch völlig außer Betracht blieb, wo es demselben einfach auf die materielle Anerkennung des *εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (V. 2 vgl. V. 7) ankam. Wir werden weiter unten in dem Anakoluth V. 6 eine ähnliche Rücksichtnahme auf eine im Zusammenhang nicht erwähnte, den Lesern jedoch anderweitig bekannte Thatsache aufzuweisen haben. Aber eben wenn und weil diplomatisch bemessen, muß man die Worte des Apostels sagen lassen, was sie sagen. Dann aber fallen Ausflüchte hin wie die, daß Paulus den Besuch in Jerusalem Apg. 11, 30 für zu geringfügig gehalten, um seiner Erwähnung zu thun, oder daß Gal. 2, 3 trotz des Folgenden, worin Paulus seinen Widerstand gegen jede Art gesetzlicher Zumutung hervorhebt und motiviert, besage, daß Titus allerdings sich habe beschneiden lassen, aber freiwillig!

Was den Grund des Mißerfolges der in Rede stehenden Arbeiten anlangt, so ist derselbe unseres Erachtens darin zu suchen,

Digitized by Google

daß man selten die Frage so gestellt hat, wie sie nach dem vorliegenden Thatbestande gestellt werden mußte. Da stand bei den einen ein religiöses oder geradezu dogmatisches Interesse im Vordergrund; ihnen galt es, die schwer erschütterte Glaubwürdigkeit des Buches der Apostelgeschichte im Interesse seiner kanonischen Dignität dem kritischen Angriff gegenüber darzuthun. Aber dieser Angriff hatte des Apostels eigenes Zeugnis zur Basis, und da dieses doch ebenso unfehlbar und kanonisch sein mußte, als das Wort der Apostelgeschichte, so ergab sich immer nur das verbrauchte Mittel harmonistischer Auskünfte, um zum Ziele zu gelangen. Wäre nur dieses Ziel auch das dem religiösen Interesse wahrhaft entsprechende! Aber der Glaube, welcher auf den Thaten Gottes zu unserer Erlösung ruht, zu denen wir unbedenklich auch seine Fügungen und Führungen zur Begründung einer gläubigen Gemeinde in aller Welt rechnen, kann und darf immer nur das eine Interesse haben, so nahe wie möglich an diese Thatsachen erkennend hinanzubringen, eine immer authentischere Vorstellung von ihnen zu gewinnen und sich so ihrer Wirklichkeit, ihres Zusammenhangs und ihrer Bedeutung auch erkenntnismäßig immer unumstößlicher zu versichern. Daß dies bei vorliegender Verschiedenheit der Berichte nur auf dem Wege kritischer Forschung möglich, hat in seiner Art schon Lukas (1, 1—4) ausgesprochen und nach Vermögen bethätigt. Liegen die Thatsachen selbst hinter den Quellen, durch welche wir Kunde von ihnen haben, so weist uns unser Glaubensinteresse damit auch über diese hinaus, so gewiß auch sie selbst immer allein die Mittel darbieten müssen, um diesen letzten Schritt zu vollziehen. Wie die Sachen einmal liegen, wir mögen nun auf die Evangelien blicken, oder auf die kanonischen Zeugnisse aus der Apostelzeit, so mag der Glaube Gott danken, daß er die Offenbarungsthatsache selbst, nicht aber eine für geoffenbart, oder im dogmatischen Sinne für inspiriert zu haltende Geschichtsschreibung zum Gegenstande hat.

Aber auch andere Arbeiter, denen man dogmatische Befangenheit nicht würde vorwerfen können, haben sich mit unseres Erachtens vergeblichen Ausgleichsversuchen abgemüht. Anlaß zu immer erneuten Unternehmungen in dieser Richtung war für sie ohne Zweifel der aus der Darstellung der Apostelgeschichte vom Anfange bis

Digitized by Google

zum Schluß immer wieder sich ergebende und befestigende Eindruck, daß die tübingische Kritik diesem Buche unrecht gethan haben müsse; daß diese schlichte, einfache und ansprechende Darstellung der wichtigsten Begebenheiten, welche nicht nur auf die Laien Eindruck macht, sondern bekanntlich auch Deutschlands größten Historiker zu einem Ausdruck der Bewunderung veranlaßte, unmöglich die haltlose Tendenzdichtung sein kann, zu welcher die Kritik sie zu stempeln versuchte.

Wollte man aber dem Buche der Apostelgeschichte zu seinem Rechte verhelfen, so hätte man um so mehr zuvor auch den Thatsachen und damit dem Gegner gerecht werden sollen. Man hätte zugeben sollen, daß sich in der Darstellung der Apostelgeschichte allerdings eine Tendenz ausspricht, welche, was den in Rede stehenden Abschnitt betrifft, mit der eigentümlichen Richtung, welche dem Apostel sein Berufsbewußtsein gab, scharf kontrastiert; daß ferner im Verfolg dieser Tendenz Thatsachen angeführt werden, welche vor des Apostels eigenem Referat kaum bestehen zu können scheinen. Es hieß das keineswegs die Flinte ins Korn werfen, die Waffen vor den Gegnern strecken. Denn irgendeine Tendenz hat doch der Verfasser, welcher doch keineswegs im Interesse der Wissenschaft eine Lücke der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung ausfüllen wollte, gewiß gehabt. Ohne Zweifel gilt doch zunächst einmal auch von diesem *δεύτερος λόγος* des Verfassers die über das Evangelium gestellte Überschrift Luk. 1, 4. Mußte doch auch Theophilus dessen gewiß werden, mit welchem Rechte er selbst und alle Christen aus den Heiden sich des in und für Israel aufgegangenen Heiles freuen konnten (Luk. 1, 54f. 68f. 2, 32. Apg. 2, 39. 3, 25f.), ohne in die religiöse und Volksgemeinde der Juden eingetreten zu sein. Und wenn der Verfasser nach 1, 8 die Idee verfolgt, wie in Erfüllung der Weissagung des Herrn das apostolische Zeugnis von Christo von Jerusalem aus in immer weiterem Kreise die *οἰκουμένη* erfüllte, bis es in der Predigt des Paulus gerade in der Welthauptstadt eine zentrale Stätte gewann, so ergab sich ihm schon von da aus der Gesichtspunkt, das Wirken des Apostels der Heiden als die legitime Fortsetzung des apostolischen Zeugnisses darzustellen.

Allerdings war jener Gesichtspunkt wenig dazu geeignet, dem

Digitized by Google

eigentümlichen Berufsbewußtsein des Paulus, der „sein Evangelium“, d. h. Heilserkenntnis und Beruf zur Heilsverkündigung, nicht von noch durch Menschen haben wollte (Gal. 1; 1. 11), ja sein ganzes Dasein und Wirken in der Kirche Christi wie eine widernatürliche Erscheinung betrachtete (1 Kor. 15, 8). Aber jener Gesichtspunkt hatte doch auch sein religiöses, wie sein geschichtliches Recht, dem auch Paulus schwerlich würde durchaus widersprochen haben (1 Kor. 15, 3. 11. Eph. 3, 5?). Vor allem aber gilt zu bedenken, wie doch des Apostels eigentümliches Berufsbewußtsein schwerlich dürfte von vielen, selbst von solchen, die ihm näher standen, verstanden worden sein; wie bald und natürlich dagegen die von der Apostelgeschichte vertretene Auffassung gerade in paulinischen Kreisen die herrschende werden mußte. Konnten doch diese nichts Höheres denken und wollen, als in ihm das Organ des apostolischen Zeugnisses zu erblicken, durch welches auch die Heidenkirche „auf dem Grunde der Apostel“ (Eph. 2, 20. Apok. 21, 14) war aufgebaut worden. Und wenn schon Matth. 28, 16 die elf Apostel mit der Mission der Welt betraut werden, so ist das ein Beweis, wie rasch die in Rede stehende Auffassung sogar dazu überging, nicht nur das Abkommen Gal. 2, 7 ff., von dem ja auch die Apostelgeschichte nichts weiß, sondern zuletzt die ganze Thätigkeit des Paulus zu vergessen.

Daß aber der Verfasser der Apostelgeschichte, er sei nun Lukas gewesen oder nicht, den Ereignissen, von welchen sein Buch besonders in dessen beiden ersten Dritteln berichtet, persönlich fern gestanden, ist gerade dann evident, wenn wir in ihm den Verfasser auch der sogen. „Wirstücke“ zu erblicken haben. Mochte er in späterer Zeit dem Apostel noch so nahe getreten sein als Genosse seiner Arbeiten und Leiden, so blieb er doch nicht nur der ersten innerjüdischen Entwickelungsgeschichte des Christentums relativ fremd, sondern, wie unsere Untersuchung ergeben wird, auch den Anfängen der apostolischen Thätigkeit des Paulus. Denn daß er von diesem selbst viel über seine Vergangenheit sollte erfahren haben — frühere ließen ihn ja sogar sein Evangelium von Paulus' Munde nehmen — kann doch nur der denken, welcher einerseits schon damals dem Lukas ein biographisches Interesse am Apostel beimißt, anderseits

Digitized by Google

den *τὰ ὀπίσω* vergessenden, immerdar sich nach vorn streckenden, jeden Augenblick bei Tag und Nacht im Dienst des Evangeliums auskaufenden Berufseifer des Apostels, der obenein immer das nahe Ende im Auge hatte, gründlich verkennt.

Als daher der Verfasser in nicht zu früher Zeit, wohl erst einige Zeit nach Abfassung des Evangeliums (beachte das Verhältnis des Schlusses des letzteren zum Anfang der Apostelgeschichte), den Beruf empfand, den Gang des Evangeliums von Jerusalem nach Rom darstellend zu verfolgen, da war er, von der eigentlichen Schlußepisode abgesehen, auf die Tradition verwiesen, mochte sich dieselbe ihm nun mündlich oder in schriftlichen Darstellungen und Dokumenten erschließen. Gewiß brachte der, wir möchten sagen, attische Mann, des Geist stets auf das Ganze, auf die geschichtlichen Zusammenhänge gerichtet war (vgl. Luk. 1, 1ff), infolge der Führung seines Lebens, welche ihn in des Paulus Gemeinschaft mit Männern des urchristlichen Kreises, wie Markus, in dauernde Berührung gebracht, ihn selbst in den Kreis der Urgemeinde gestellt (21, 17) und in Cäsarea längere Zeit auf palästinensischem Boden festgehalten hatte, für jenen Beruf die beste Ausrüstung mit. Aber er konnte doch zumeist nur geben, was er „empfangen" hatte. Und wie ihm die Quellen verschiedenartig flossen, so mußte natürlich auch sein Werk einen gewissermaßen fragmentarischen, episodischen Charakter annehmen. Daß er es dennoch vermocht, dem Ganzen eine so schöne Ökonomie zu geben, alles unter den gestaltenden Einfluß seiner Grundidee zu stellen, macht seiner Arbeit nur Ehre und läßt, weit entfernt, dieselbe zum tendenziösen Machwerk zu stempeln, sie vielmehr als den klassischen Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins *seiner* Zeit von der Vergangenheit der Gemeinde erscheinen.

Es würde aber an sich keineswegs wunderbar erscheinen, wenn wir in einem solchen Buche gerade über die ursprünglichen Beziehungen des Paulus zu den Aposteln und zur Urgemeinde einer ganz anderen Tradition begegneten, als die nach des Apostels eigenem Referat für authentisch zu halten sein würde. Denn woher anders als aus Kreisen der Urgemeinde, sollte Lukas geschöpft haben, was er in dieser Hinsicht von des Paulus Ver-

Digitized by Google

kehr mit den Aposteln und den „Brüdern“ beizubringen weiß? Es mögen immerhin dem Paulus wohlgesinnte Bürgen gewesen sein, welche er für seinen Bericht hatte — denn auch in diesem werden die *τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες* und speziell die *τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες*, welche die Heidenchristen *ἐξετάραξαν λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν* (Apg. 15, 6. 24) hinlänglich desavouiert, auch wenn sie längst nicht mit der Schärfe des Apostels als *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* und als Spione gebrandmarkt werden — aber sie sahen notwendig alles mit anderen Augen an, als Paulus selbst es gethan, und mochten endlich, was die volle vierzehn Jahre hinter Apg. 15 zurückliegenden ersten Berührungen des bekehrten Christenverfolgers mit der Urgemeinde betraf, selbst aus der Tradition schöpfen, aus einer Tradition vielleicht, auf welche die Darstellung der alten Gegner des Paulus nicht ohne Einfluß geblieben war.

Man kann so die volle Wucht der gegnerischen Argumente haben auf sich wirken lassen, ohne zugleich das aus ihnen erhobene Gesamturteil über den Charakter der Apostelgeschichte im geringsten zu billigen. Die historische Forschung aber darf bei solchen allgemeinen Erwägungen, so viel Evidenz sie in sich haben und so gut sie den vorliegenden Thatbestand erklären, nicht stehen bleiben, sondern hat, da ihr nun einmal eine glückliche Fügung von den für die Entstehung der heidenchristlichen Kirche wichtigsten Ereignissen einen doppelten Bericht in die Hände gelegt, von denen der eine das Recht beanspruchen kann, zur Kontrolle des anderen verwandt zu werden, sich die Frage zu stellen, was etwa doch aus dem letzteren als historisches Material sichergestellt und zur Gewinnung eines möglichst vollständigen und richtigen Bildes der Ereignisse benutzt werden darf.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Entscheidung über die Frage, ob ein solches Unternehmen irgendwelche Aussicht auf Erfolg hat, wesentlich davon abhängt, ob es gelingt, dem sogen. Apostelдekret seine Stelle im Berichte des Paulus zu sichern. Denn daß bei Gelegenheit des Gal. 2 und Apg. 15 erwähnten Besuches

Digitized by Google

des letzteren in Jerusalem überhaupt auch Verhandlungen mit der Gemeinde in offener Versammlung geführt worden sind, in denen Paulus *ἀνέθετο τὸ εὐαγγέλιον*, welches er unter den Heiden verkündigte, ist auch Gal. 2, 2 hinlänglich klar angedeutet, so daß wir es nicht erst aus dem Berichte der Apostelgeschichte entnehmen müssen. Ja es ist augenscheinlich die weitere Erzählung des Apostels so angelegt, daß er V. 3—5 angiebt, wie er in ausdrücklichem und beharrlichem Widerstande gegen die Zumutungen der nach ihm unlauteren Gesetzeseiferer es bei der Gesamtheit der Gemeinde durchgesetzt, daß seinem hellenischen Begleiter Titus die christliche Gemeinschaft ohne vorherige Beschneidung gewährt wurde, um dann, dem *κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν* V. 2 entsprechend, in V. 6 sich zu dem Ergebnisse zu wenden, welches seine Erörterungen mit den *δοκοῦντες* gehabt. Trifft jene Andeutung über den aus der Gemeinde heraus, aber doch augenscheinlich nur aus einer bestimmten, numerisch unbedeutenden Fraktion derselben heraus erfahrenen Widerstand ganz gut mit dem zusammen, was Apg. 15, 5 über die Forderung der *ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες* bemerkt wird, so kann man doch nicht behaupten, daß der Bericht des Apostels insoweit eine wichtige Bereicherung erführe. Was aber die weiteren Mitteilungen der Apostelgeschichte über die vor „Aposteln und Presbytern" gepflogenen Verhandlungen angeht, so spitzen sich dieselben so augenscheinlich auf das Dekret V. 23 ff zu, daß sie für die geschichtliche Betrachtung überhaupt nur vorhanden sind, wenn jenes selbst als historisch gesichert betrachtet werden darf.

Diese Sicherstellung des vielumstrittenen Schriftstückes für die Geschichte aber ist nicht damit zu erreichen, daß man über die Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit eines solchen Abkommens, über die Frage, ob Paulus dasselbe unbeschadet seines Standpunktes acceptieren konnte u. dgl. aprioriſche Erörterungen führt. Jedem derartigen Nachweise der Möglichkeit des Zustandekommens eines solchen Kompromisses steht zunächst die Thatsache entgegen, daß der Apostel in allen seinen Briefen bei Erörterung gerade der im Dekret berührten Probleme weder sich auf dasselbe beruft, noch auch seine Freiheit von der einmal getroffenen Vereinbarung moti-

Digitized by Google

viert, sondern geradezu von einer ein- für allemale gültigen Regelung der Sache nichts weiß, die also auch für ihn nicht bestanden haben kann; sodann aber und vor allem das ausdrückliche Wort Gal. 2, 6: *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*, so lange nicht der Nachweis erbracht ist, daß diese Worte das Zustandekommen einer anderweitigen und selbstverständlich allgemein bekannten Abmachung, welche jedoch die prinzipielle Richtigkeit der Lehre des Paulus, sowie die volle Freiheit seines weiteren Wirkens in keiner Weise tangierte, voraussetzen.

Wir können aber noch mehr thun. Wir können beweisen, daß das Dekret, wie es Lukas mitteilt, gerade erst aus der Darstellung des Paulus sein historisches Licht erhält, sofern diese uns in den Stand setzt, demselben, sowie überhaupt den Verhandlungen Apg. 15 ihre geschichtliche Stelle anzuweisen, während Lukas, der Anfänge der paulinischen Amtswirksamkeit unkundig, die in Rede stehende Episode irrtümlich einer späteren Periode zuweist.

Wer das „Sendschreiben der Apostel und Presbyter" unbefangen zur Hand nimmt, dem wird zunächst dessen wunderbare Einfachheit und Nüchternheit auffallen. Der Mangel jeder religiösen Phrase, der rein sachliche Ausdruck, die knappe geschäftsmäßige Kürze, welche sich nur bei Erwähnung des Paulus und des Barnabas eine auszeichnende Bemerkung gestattet, wie sie einfacher und sachlicher nicht gedacht werden kann, geben dem Schriftstücke so unzweifelhaft den Charakter des Natürlichen, Ungemachten, daß man allerdings ohne gewichtigste Gründe nicht wohl hätte darauf verfallen können, die Authentie desselben anzufechten. Und wirklich, wenn ein Späterer ein feierliches Pronunciamento der gesamten höchsten Autoritäten der christlichen Gemeinde hätte erdichten wollen, er würde wohl geglaubt haben, solche im Namen des heiligen Geistes sprechende Männer (V. 28) „geistlicher", „erbaulicher" sich aussprechen lassen zu müssen.

Wir erinnern hier nur an den Eingangsgruß und die Schlußformel. Das sind ja noch ganz und gar die Formen des profanen Briefstils: das *χαίρειν* als Anfangswunsch und das *ἔρρωσθε* als Schlußvotum; nur daß *ἀδελφοί* an *ἀδελφοί* schreiben, obwohl

doch jene die „Säulen der Gemeinde“ sind, bezeichnet echt urchristlich den christlichen Brief. Unseres Erachtens war allerdings solch eine Schreibart in solcher Angelegenheit nur möglich, so lange der christliche Stil, der des Briefes insonderheit, noch nicht ausgebildet war. Nachdem einmal Paulus denselben eingeführt, hat sich, etwa Jakobus (vgl. Jak. 1, 1) ausgenommen, jeder christliche Briefsteller desselben bedient, mit mehr oder minder Freiheit selbst in Privatschreiben die bald genug solenn gewordenen Grußformeln und Schlußformeln des Apostels anwendend. Hätte der Pauliner Lukas oder irgendein Späterer das in Rede stehende Sendschreiben erdichtet, so hätten wir einen Stil zu erwarten, dessen Kirchlichkeit nichts zu wünschen übrig ließe.

Eben die Adresse aber ist es, welche uns hier eingehender beschäftigen muß. Das Schreiben der Apostel ist an die *κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοὶ οἱ ἐξ ἐθνῶν* gerichtet. Diese Zuschrift aber muß im Zusammenhange der Apostelgeschichte in hohem Grade befremden.

Vergegenwärtigen wir uns, was wir aus dem Berichte der Apostelgeschichte über den bisherigen Gang der Evangelisation, zumal unter Heiden, entnehmen können.

Nachdem die Zerstreuung der jerusalemitanischen Gemeinde, welche die Folge der nach des Stefanus Steinigung ausgebrochenen Verfolgung war, das Evangelium durch das ganze Palästina, einschließlich Samariens und des philistäischen Küstenstriches (Apg. 8, 1. 4. 40), ja bis nach Damaskus (9, 2. 10. 19. 25), Phönizien, Cypern und Antiochien (11, 19) verbreitet hatte, ohne daß es bis dahin, von Fällen wie Apg. 8, 26 ff. und 10, 1 ff. abgesehen, zu einer Verkündigung des Wortes an Unbeschnittene gekommen wäre, trugen zuerst in Antiochien cyprische und cyrenaische Hellenisten mit unerwartetem Erfolg das Heil in Christo auch Unbeschnittenen an (11, 20 ff.). Die so gewonnene Gemeinde gesetzesfreier Christen gewann darauf zunächst an dem von den Aposteln entsandten Barnabas (V. 22 f.), sodann aber auch an dem von diesem aus Tarsus herbeigeholten Saulus treffliche Pfleger und Mehrer (V. 25 f.), zu welchen als geistbegabte Propheten und Lehrer noch andere hinzukamen (13, 1).

Digitized by Google

Von einer anderweitigen Gründung gleichartiger christlicher Gemeindekreise aber erfahren wir indessen nichts. Wohl heißt es 12, 24, wie schon 6, 7, daß ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο. Aber diese Worte beziehen sich nicht einmal zunächst auf die heidenchristliche Gemeinde Antiochiens. Und was speziell Paulus angeht, so hat nach der Apostelgeschichte derselbe zwar sogleich nach seiner Bekehrung in Damaskus eine Wirksamkeit begonnen und ἡμέρας ἱκανάς fortgeführt, aber ausdrücklich unter Juden (9, 20 ff.), ganz wie er nach der gleichen Quelle nach seiner „Rückkehr" nach Jerusalem eine Wirksamkeit unter den „Hellenisten" versuchte (V. 29). Daß aber der Verfasser sich den auch ihm bekannten längeren Aufenthalt in Tarsus sollte als eine Periode hochwichtigen Wirkens, zumal unter Heiden, gedacht haben, erscheint wieder ausgeschlossen. Vielmehr will es scheinen, als habe er dort den Paulus als im verborgenen weilend gedacht. Entwich er ja doch dorthin, um der Gefahr des Lebens zu entgehen (9, 30). Und als Barnabas ihn von dort holte, wie um eine bis dahin brachliegende Kraft nutzbar zu machen, heißt es ausdrücklich, daß er ihn „suchte" und „fand" (11, 25). So scheint es denn, als ob der Verfasser der Apostelgeschichte mit besonderer Absicht dem Eindrucke gefolgt sei, als seien die Anfänge der Heidenmission mit Paulus in keiner Beziehung gestanden, als sei er selbst erst durch andere auf diesen Boden hinübergeführt und dann auf Grund besonderer Verordnung Gottes, aber unter Vermittelung der schon bestehenden Gemeinde, seinem eigentlichen Lebensberufe übergeben worden (Apg. 13, 1 ff.).

Wir brauchen hier nicht nach den Quellen zu fragen, aus welchen solche Anschauung floß. So viel ist gewiß, daß, wenn sie, wie wir nicht zweifeln, die bewußt geltend gemachte Überzeugung des Verfassers war, welcher dagegen mit eingehender Umständlichkeit berichtet hat, wie schon vor der Gründung der Gemeinde von Antiochien Gott durch Philippus und Petrus einzelne Heiden in die Gemeinschaft des Heils berufen, dieser damit alles eher beabsichtigte, als Namen und Verdienst des Paulus zu schmälern. Er wollte vielmehr darthun, wie die Bekehrung der Heiden keineswegs das eigenwillige Werk eines einzelnen gewesen, sondern wie die Führung und Fügung Gottes Apostel und

Digitized by Google

apostolische Männer auf dieselbe verwiesen, bis sich die Begründung heidenchristlicher Gemeinden scheinbar ganz von selbst aus der Ausbreitung des Wortes von Jerusalem her ergab, wiederum von den Aposteln gebilligt und von apostolischen Männern unterstützt. Wie viel historisches Recht auch diese Anschauung hatte, ist hier nicht zu untersuchen; daß sie aber dem Bewußtsein des Paulus von seiner Urheberschaft der Heidenpredigt widerstreitet, braucht kaum erwähnt zu werden, und daß sie endlich seinem geschichtlichen Verdienst schwer Unrecht thut, wird sich bald ergeben.

Es ist aber zu bemerken, daß auch hinsichtlich des Barnabas vor seinem Wirken in Antiochien von keiner Art der Wirksamkeit unter Heiden die Rede sein kann. Vielmehr gehen demselben nach 11, 23 f. erst geradezu bei Ansicht des in Antiochien zustande gekommenen die Augen für das Werk der Heidenbekehrung auf. Es bleibt so unaufgeklärt, wie derselbe schon bei der ersten Anwesenheit des Paulus in Jerusalem (9, 27) der Vermittler seines Verkehrs mit den Aposteln geworden; ebenso, warum er sich so viel Mühe giebt, um gerade den Paulus von Tarsus auf das antiochenische Arbeitsfeld hinüberzuführen.

Die Zeit des gemeinsamen Wirkens beider aber in Antiochien war nach der Vorstellung der Apostelgeschichte keineswegs der Missionierung weiterer Kreise gewidmet. Sie war dazu, wenn auch auf ein volles Jahr berechnet, einerseits zu kurz, anderseits ausdrücklich mit der Wirksamkeit an Ort und Stelle erfüllt (11, 26), wie denn endlich der ausdrückliche Befehl Gottes zur Aussendung des Barnabas und des Paulus 13, 2 darthut, daß die beiden nach des Verfassers Vorstellung Ähnliches bis dahin nicht unternommen.

Diese von der landläufigen Tradition im Gefolge der Darstellung der Apostelgeschichte fälschlich als „erste Missionsreise des Paulus" bezeichnete Unternehmung aber führte die beiden Missionare zunächst in des Barnabas Heimat (4, 36), nach Cypern, welches sie ganz durchziehen (13, 6), sodann nach dem Festlande hinüber, nach Pamphylien, Pisidien und Lykaonien, und zwar hinwärts wie rückwärts, indem die Missionare schließlich an der Küste Pamphyliens das Schiff besteigen und zur See nach Antiochien zurückkehren.

Digitized by Google

Erst nach dieser gemeinsamen Unternehmung des Paulus und des Barnabas setzt Lukas das Ereignis an, welches zu den Apg. 15 berichteten Verhandlungen in Jerusalem führte. Und Exegeten wie Historiker pflegen dem entsprechend zu bemerken, daß es der unerwartet große Erfolg dieser Reise (14, 27) und die damit für die Entwickelung der Heidenkirche eröffnete Perspektive gewesen sei, was judaistische Eiferer aus Jerusalem veranlaßte, das Attentat gegen die Gesetzesfreiheit und den Gemeindefrieden in Antiochien zu übernehmen, von welchem in schonendster Weise auch Lukas (Apg. 15, 1 f.) berichtet. Jenes Attentat war dann natürlich im Grunde nicht nur gegen die Heidenchristen Antiochiens, sondern auch gegen die neubegründeten Gemeinden gerichtet, und mußte auch diese beunruhigen, so daß in Jerusalem ebenso über ihre Zukunft beraten wurde wie über die der antiochenischen — man kann sagen Muttergemeinde. Dem entspricht, daß nach 16, 4 Paulus auf der sogen. zweiten Reise das Dekret wirklich bis nach Lykaonien gebracht haben soll. Endlich erhellt aus 21, 15, daß dasselbe nach von Paulus nicht widersprochener, also wohl von Lukas geteilter Auffassung der Ältesten Jerusalems, mit Jakobus an der Spitze, eine generelle Entscheidung bot, welche alle Heidenchristen in gleicher Weise verpflichtete.

Wir würden somit auch eine generelle Zuschrift zu erwarten haben, wenigstens aber eine solche, welche den bis dahin bestehenden Kreis heidenchristlicher Gemeinden umfaßte. Statt dessen aber ist das Sendschreiben an die Heidenchristen Antiochiens, Syriens und Ciliciens gerichtet! Gerade von dem Bestehen heidenchristlicher Gemeinden in Syrien und Cilicien aber fand sich in dem bisherigen Berichte der Apostelgeschichte überhaupt keine Spur! Wohl ist zu bemerken, daß auch die Apostelgeschichte späterhin von deren Existenz Notiz nimmt, aber doch nur mit dem kärglichen Satze 15, 41: *διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας*. Es sieht ganz danach aus, als ob Lukas selbst erst aus der Adresse des Dekrets von der Existenz dieser Gemeinden, von denen er gar nichts Weiteres zu sagen weiß, Kunde empfangen.

In jedem Falle aber und unwidersprechlich ergiebt sich aus dem allen, daß das sogen. Aposteldekret, wie es uns vorliegt, weder von

Digitized by Google

dem Verfasser der Apostelgeschichte herrühren kann, noch auch als ein Produkt der Tradition, aus welcher er seine Auffassung von der Entstehung heidenchristlicher Gemeinden geschöpft, betrachtet werden darf.

Um so auffallender aber ist das helle Licht, welches die in Rede stehende Zuschrift erhält, sobald man sie aus dem Zusammenhange der paulinischen Darstellung zu erfassen sucht.

Es sind wenige Worte des Apostels, welche alles Dunkel zerstreuen; die Worte Gal. 1, 21: *ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας.* Das war drei Jahre nach seiner Bekehrung, unmittelbar nach seinem fünfzehntägigen Besuch in Jerusalem (V. 18), aber volle 14 Jahre vor der in Rede stehenden Verhandlung in Jerusalem (2, 1). Wir können es hier unerörtert lassen, ob Paulus schon vordem, während seines Aufenthaltes unter den „Arabern“ im Osten Palästinas (V. 17) das Evangelium gepredigt — unseres Erachtens ist nicht der geringste Grund vorhanden, daran zu zweifeln. Daß aber die in Rede stehende vierzehnjährige Periode ganz und gar der Verkündigung des Heils in Christo gewidmet war, einer Verkündigung, deren bedeutende Erfolge auch den Christen in Judäa fort und fort zu hören gaben, ist V. 23 f. deutlich ausgesprochen.

Es gilt aber ferner, hervorzuheben, daß Paulus diese Wirksamkeit in Syrien und Cilicien fortgesetzt hat, bis ihn die oft besprochene Invasion judäischer Christen, lauterer und unlauterer (Gal. 2, 4), nach Jerusalem führte. Dies ergiebt sich unzweideutig aus dem an die beiden *ἔπειτα* 1, 18 und 21 anschließenden *ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱερυσόλυμα* 2, 1, welches in keiner Weise zuläßt, daß Paulus in der Zwischenzeit über Jahr und Tag Meer und Länder bereist habe. Ist somit die Notiz der Apostelgeschichte, daß das Zusammenwirken mit Barnabas in Antiochien ein Jahr gedauert, glaubwürdig, so würde Paulus auf die selbständige Missionierung der beiden Provinzen 13 Jahre verwandt haben, ehe er in die Arbeitsgemeinschaft mit Barnabas eingetreten, in welcher er auch späterhin noch einige Zeit verharrte.

Da dürfte denn allerdings der Anspruch, der erste gewesen zu sein, welcher mit der Botschaft vom Heil unter die Heiden getreten,

Digitized by Google

dem Apostel unverkümmert verbleiben. Und wenn man bedenkt, was die Missionierung der beiden ungeheueren Provinzialbezirke von Syrien und Cilicien bedeutete, so versteht man auch, mit welchem Anspruch auf Anerkennung seines Werkes Paulus in Jerusalem auftreten kann und wie er in seiner Darstellung der dortigen Vorgänge sich selbst ganz unbedingt in den Vordergrund stellen mußte, einfach der Wahrheit entsprechend (vgl. Gal. 2, 1. 7 ff.), während er in den dem Lukas zugebote stehenden Berichten selbst noch auf der gemeinsam unternommenen Missionsreise regelmäßig hinter diesen gestellt erscheint.

Man versteht so endlich den Anspruch, den er erheben und durchsetzen konnte, als der eigentliche Träger der Heidenmission anerkannt zu werden; nicht als ob sein Wirken das gleichartige Wirken anderer ausgeschlossen, doch so, daß ihm unter den Heidenmissionaren eine ähnlich dominierende Stellung zukam wie dem Petrus unter den Aposteln der Beschneidung (2, 7 ff.). Daß er aber diese Anerkennung seines Berufes für die Heiden gemeinsam mit Barnabas empfing (V. 9), mag eben der Anlaß dazu geworden sein, daß ihn nach der Rückkehr nach Antiochien der Geist mit diesem zusammen zu gemeinsamem Werk verordnete: *ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς* (Apg. 13, 2).

So stellt sich uns also von der Darstellung des Apostels aus der ganze Geschichtsaufriß zurecht. Der ganze grundlegende Abschnitt für des Paulus apostolisches Wirken, zeitlich betrachtet weitaus der größere Teil seiner Wirksamkeit und an prinzipieller Bedeutung wie thatsächlichem Erfolg dem späteren vielleicht nicht nachstehend, liegt vor dem Ausbruche des Konflikts zwischen ihm und den Judaisten, liegt ebenso vor den nach seiner Anerkennung in Jerusalem ausgeführten großartigen Missionsunternehmungen, den sogen. Missionsreisen des Apostels, die Apg. 13 und 14 erzählte nicht ausgeschlossen. Daß Lukas von jener Wirksamkeit nichts gewußt, mag daher kommen, daß vielleicht jene Gemeinden Syriens und Ciliciens selbst bei dem engeren Anschluß an Palästina und seine Gemeinden, welche sich aus der geographischen Lage sowie aus dem Vorhandensein zahlreicher jüdischer Elemente ergab (vgl. über

Digitized by Google

Antiochien Gal. 2, 11 ff.) das Bewußtsein von der Bedeutung des Paulus für ihre Entstehung bald verloren, zumal da Paulus selbst die einmal konsolidierten und geistlich wohl versorgten Gemeinden späterhin sich selbst überließ.

Anderseits aber liegen auch die Gründe, welche den Verfasser der Apostelgeschichte bewogen, die Verhandlungen zu Jerusalem und das Dekret später als die gemeinsame Expedition des Paulus und des Barnabas anzusetzen, klar zutage. Einmal bezeichnete ja das Dekret selbst Barnabas und Paulus als *ἄνθρωποι παραδεδωκότες τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was Lukas bei seiner Unkenntnis von früherer Wirksamkeit beider natürlich auf die Gefahren jener Missionsreise bezog. Sodann schloß die Notiz 15, 27, daß als Überbringer des Dekrets auch Silas nach Antiochien gekommen, trefflich an die Thatsache an, daß nach seinem Zerwürfnis mit Barnabas Paulus mit diesem die zweite der von der Apostelgeschichte berichteten Missionsreisen angetreten (Apg. 15, 35).

Für die Nachwelt aber würde so von jener ganzen grundlegenden Wirksamkeit des Heidenapostels, von seinen eigenen knappen Worten Gal. 1, 21 abgesehen, jede Spur untergegangen sein, wenn nicht Lukas, ohne es zu ahnen, doch ein Denkmal derselben erhalten hätte in jenem Sendschreiben der Apostel und Presbyter „an die Gemeinden Antiochiens, Syriens und Ciliciens“ — eine Adresse, welche also den gesamten damaligen Besitzstand der Kirche Jesu aus den Heiden umschließt.

Waren wir so in der Lage, dem vielumstrittenen Dekret aus des Paulus Darstellung seine geschichtliche Stellung zuzuweisen, so erübrigt nur noch die Aufgabe, ihm in diesem Bericht selbst seine Stelle zu vindizieren. Denn wenn es natürlich ist, daß Paulus über eine allgemein bekannte Sache ohne ein Wort hinweggehen konnte, so konnte er dies doch nicht mit Worten thun, wie die Gal. 2, 6, — es sei denn, daß diese Worte vielmehr selbst die Andeutung enthalten, daß nach einer anderen Richtung allerdings verbindliche Abmachungen zustande gekommen seien.

Eben diese Auffassung aber scheint uns auch die einzige zu sein, welche den in Rede stehenden Worten des Apostels gerecht wird.

Digitized by Google

Es wird ja wohl auch nach dem neuesten, an sich sehr beachtenswerten Versuche Sprofferts, dieselben akoluthisch zu fassen, dabei bleiben, daß in denselben ein Anakoluth zu erblicken ist: „Von denen aber, die das Ansehen haben, etwas Besonderes zu sein (was immer sie einmal waren, kümmert mich nicht, gilt doch vor Gott kein Ansehen der Person) — — denn was mich angeht, so haben mir die Hochangesehenen keine weitere Auflage gemacht, sondern im Gegenteil u. s. w.“

Es wird dann immer das Einfachste sein, anzunehmen, daß Paulus den mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων* begonnenen Satz in einer Weise vollenden wollte, welche dem späteren *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* entspricht, also etwa mit: *οὐδέν μοι προσανετέθη*. Indem er aber Anlaß nimmt, auszusprechen, in welchem Sinne er überhaupt von *δοκοῦντες* redet, so nämlich, daß ihm das übergroße Ansehen der in Rede stehenden für die Gegenwart, wo sich Gott teilweise andere Werkzeuge zur Verherrlichung seines Namens erkoren, nicht mehr motiviert erscheint, schließt er nun die intendierte Aussage als begründenden Satz an das dem Vulgärurteil entgegengesetzte *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει*. Er, Paulus gerade, hat ein volles Recht, mit solchen Worten den Fortbestand jeder Autorität der in Rede stehenden Männer für seine Person abzuweisen, denn was ihn betrifft (beachte das gesperrt gestellte *ἐμοί*), so haben ihm gegenüber die *δοκοῦντες* selbst apostolische Autorität in keiner Weise bethätigt, ihn vielmehr in der Selbständigkeit seiner göttlichen Sendung vollauf anerkannt.

Selbst wenn man nun die Wendung, welche Paulus mit dem *ἐμοὶ γάρ* seiner Aussage gegeben, wie so manches andere Anakoluth des Apostels einfach auf die immer vorwärts sich bewegende, auch stilistisch das Dahinten vergessende schriftstellerische Eigenart desselben zurückführen wollte, so würde man doch dem Eindrucke nachgeben müssen, daß mit jenen Worten Paulus nur eben sich persönlich als einen von Gott wie jene, ja vor jenen beglaubigten Verkündiger des Evangeliums, als der Autorität jener Männer nicht unterworfen darthut, was nicht ausschließt, daß dieselbe nicht bei gleicher Gelegenheit in anderer Richtung sich geltend gemacht.

Digitized by Google

Hält man aber im Bewußtsein, was wir oben über den diplomatischen Charakter des ganzen Zusammenhanges der Erörterungen des Apostels bemerkten, so wird man in dieser Hinsicht noch entschiedener urteilen dürfen. Es ist dann die Wendung ἐμοὶ γὰρ u. s. w. als mit Bewußtsein jener zuerst intendierten Aussage substituiert zu betrachten, indem der Apostel mit besonderem Nachdruck hervorheben will, daß er persönlich von jenen Verhandlungen frei ausgegangen ist, ohne jede andere Auflage für seine Lehre und Praxis, als die V. 10 ausgesprochene, in welcher er nichts fand, als wozu ihn Liebe und Pflicht auch sonst verbunden.

So aber sind des Apostels Worte trefflich geeignet, uns darzuthun, wie er das im Apostel-Dekret thatsächlich vorliegende Abkommen auffaßte. Worauf es ihm ankam, war, daß er in demselben persönlich frei geblieben (1 Kor. 9, 1: *οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος;*). Denn was zunächst sein Evangelium an sich betraf, so hatte das Dekret die Verwirrung des Gemüts der Heidenchristen mit der Forderung gesetzlichen Lebens offen als Gewissensstörung bezeichnet und jede Gemeinschaft mit solchem Treiben abgewiesen (Apg. 15, 24), also das gesetzesfreie Evangelium des Paulus prinzipiell anerkannt. Wenn aber dennoch die Apostel und Presbyter es für unumgänglich gehalten hatten, den Gemeinden Antiochiens, Syriens und Ciliciens die für Proseliten geltenden Vorschriften als *τὰ ἐπάναγκες* aufzuerlegen, so betrachtete eben Paulus das Abkommen als auf den Kreis der Adressaten begrenzt, welche ja bei den Verhandlungen allein in Frage kamen. Wenn er als Missionar über diesen Kreis hinaustrat, so hatte dieses Reskript für ihn keine Bedeutung mehr, war für ihn in keiner Weise mehr vorhanden. Für sein ferneres Wirken war ihm keine Auflage gemacht worden. Und wenn er in diesem Wirken immer das Gesetz der Liebe obenanstellt, die lieber auf den Gebrauch der eigenen Freiheit verzichtet, als daß sie dem Bruder Anlaß zum Anstoß darböte, so weiß er doch von keiner äußeren Vorschrift, welche dies oder das zu thun, oder zu meiden geböte, und motiviert bei Gelegenheit den Rat, jede Berührung mit dem Götzendienst oder mit der Hurerei zu meiden, mit allem eher, als mit dem Hinweis auf ein bestehendes Apostelverbot.

Digitized by Google

Jedenfalls hatte Paulus, wenn er für die Gemeinden Syriens und Ciliciens die in Rede stehende Abmachung zuließ, dafür Gründe, welche in der Eigentümlichkeit der sozialen und der Gemeindeverhältnisse jener Provinzen liegen mochten. Wir erinnerten schon an den seit Entstehung der Gemeinde Antiochiens bestandenen und noch später fortbestehenden (Gal. 2, 11 ff.) nahen Verkehr mit den Christen Palästinas, speziell mit Jerusalem. Hatten doch dort die Apostel — wenn wir dies als historisch annehmen dürfen — schon durch Entsendung des Barnabas eine Art Aufsichtsrecht ausgeübt. In keinem Falle konnte Paulus jene Gemeinden, wie etwa die von Galatien und Achaja, ohne weiteres als „sein Werk im Herrn" reklamieren. Ferner bestanden in Syrien, wie die eigene Entsendung des Paulus nach Damaskus beweist, schon vor des Paulus Bekehrung judenchristliche Gemeinschaften, mit welchen doch die neugewonnenen Heiden in Gemeinschaft treten mußten. Außerdem durfte auch die Rücksicht auf die Gewinnung der Judenschaft, die in beiden Provinzen ganz besonders stark war, nicht außer acht gelassen werden. Endlich waren wohl von den gewonnenen Heiden die meisten schon vordem dem Judentum als *σεβόμενοι* nahe getreten, und für die übrigen war das Eingehen auf die in Rede stehenden Vorschriften als allgemein herrschende Gemeindesitte so selbstverständlich, daß mit der Übernahme jener apostolischen Regel thatsächlich kaum irgendjemand etwas Neues auferlegt worden wäre. In den späteren Arbeitskreisen des Apostels lagen die Verhältnisse zum Teil sämtlich anders. Da wäre ihm eine Vorschrift wie die in Rede stehende eine schlimme Fessel gewesen, wenn sie für ihn bestanden hätte. Aber das war es ja eben, daß ihm und seinem Wirken die Apostel nichts Weiteres auferlegt hatten. Da war er frei.

Ob er damit freilich auch die Auffassung der *δοκοῦντες*, speziell die des Jakobus und der Presbyter Jerusalems getroffen, ist an sich zweifelhaft und wird durch die einem sogen. „Wirstücke" angehörenden Worte des Jakobus Apg. 21, 25 noch zweifelhafter. Konnten doch diese dem an die Heidenchristen von Syrien und Cilicien gerichteten Reskript die Bedeutung einer allgemein gültigen Entscheidung *περὶ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν* um so eher beimessen, als zur Zeit der Abfassung jenes Reskripts die Adresse,

Digitized by Google

wie wir gesehen, den Gesamtbestand der Heidenchristen umschloß. Aber derartige Verschiedenheiten der Auffassung von Abmachungen zwischen Paulus und diesen Kreisen sind fast an allen Punkten bemerkbar. Sie liegen vor allem vor hinsichtlich des Abkommens Gal. 2, 9, wo die geographische und die ethnographische Fassung die Begriffe *τὰ ἔθνη* und *ἡ περιτομή* einander gegenübertraten, eine Differenz, welche den Wert dieses Abkommens für Paulus späterhin bedenklich schmälerte, ja schon bald nach dem Zustandekommen desselben den Konflikt in Antiochien verursachte, wie schon Ritschl überzeugend dargethan. Dürfte doch selbst die einzige Verbindlichkeit, welche Paulus Jerusalem gegenüber übernahm: *τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* (Gal. 2, 10), einer verschiedenartigen Auffassung unterworfen gewesen sein.

Eben beim Vorhandensein solcher Verschiedenheiten in der Auffassung der Geltung des Aposteldekrets aber lag es besonders nahe für den seine Selbständigkeit vertretenden Apostel der Heiden, die ganze Sache abzuthun, wie er es thut, mit der einfachen Wendung: *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* — „was mich angeht, so bin ich frei von ihrer Autorität geblieben, wie ich es vom Anfang meiner Berufung an war. *Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος;*“

Ist mit dem Erweise der Historizität des Aposteldekrets ein wichtiges Stück der Geschichtsdarstellung der Apostelgeschichte wieder zu seinem Rechte gekommen, freilich nicht, ohne daß der ganze Geschichtsaufriß dieser Quelle dabei noch stärker erschüttert worden wäre, als dies selbst in der Regel von tendenzkritischer Seite geschehen ist, so erhebt sich die Frage, ob nicht die Darstellung des Apostels uns noch zu weiterer Aufklärung über das eine oder andere der von der Apostelgeschichte berichteten Ereignisse die Möglichkeit bietet. Und eben dies ist unseres Erachtens der Fall hinsichtlich des Besuches des Paulus und Barnabas in Jerusalem, von welchem Apg. 11, 30 und 12, 25 die Rede ist und von dem als tendenziöser Erdichtung des Schriftstellers die bezeichnete Kritik so viel Aufhebens gemacht hat.

Digitized by Google

Fällt dieser Besuch nach der Darstellung des Lukas unmittelbar vor den Aufbruch des Paulus und des Barnabas zu ihrer gemeinsamen Missionsunternehmung, so scheint der Platz derselben unserer bisherigen Untersuchung zufolge einfach anders auszufüllen, nämlich mit den jerusalemitanischen Verhandlungen über das *εὐαγγέλιον τῶν ἐϑνῶν*, wie sie Apg. 15 und Gal. 2 erzählt werden. Und so möchte es auf den ersten Anblick scheinen, als ob sich aus dem Bisherigen nur neue Instanzen gegen die Geschichtlichkeit jenes Ereignisses ergäben, wenigstens an der Stelle, an welcher Lukas von demselben berichtet.

Bei genauerer Erwägung aber ergiebt sich, daß, wenn einmal die Ereignisse von Apg. 15 denen von Apg. 13 und 14 der Zeit nach vorangehen, ohne daß sich bestimmen läßt, wie viel Zeit zwischen beiden verlaufen, es doch immerhin möglich bleibt, daß Paulus in der Zwischenzeit wiederum in Jerusalem gewesen, ohne daß nunmehr der Text von Gal. mit einem *ἔπειτα διὰ . . . ἐτῶν* gegen eine solche Reise Protest erhöbe.

Oder sollte gar dieser Text einen bald nach jenen Verhandlungen, speziell noch vor Beginn jener Missionsexpedition erfolgten neuen Besuch in Jerusalem nahe legen, wenn nicht gar ausdrücklich fordern?

Der Apostel schließt seinen Bericht von seiner Auseinandersetzung mit den *δοκοῦντες* mit Erwähnung der einzigen Verbindlichkeit, welche diese ihm und Barnabas bei der Scheidung der beiderseitigen Wirkungskreise auferlegt: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*, und fügt endlich hinzu, wie er dieser Verpflichtung pünktlich und gewissenhaft nachgekommen: *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*.

Man kann auch an diesen letzten Worten nicht vorüber, ohne einen gewissen Eindruck zu empfangen, daß auch hier wieder Paulus auf Dinge anspielt, die den Lesern bekannt waren, für uns aber wohl immer nur im weiten Felde der Vermutung liegen werden. Warum sonst diese pointierte Aussage, dies *αὐτὸ τοῦτο*? Wollte er den Lesern zu denken geben, ob wohl die *δοκοῦντες*, mit denen er jenes Abkommen geschlossen, die damit stillschweigend übernommene Verpflichtung, das Gebiet der Paulinischen Arbeit zu re-

Digitized by Google

spektieren, eben so gewissenhaft gehalten, wie er selbst die gegen die Armen Jerusalems übernommene Liebespflicht? Oder wollte er den Eifer, mit dem er seither der Unterstützung der armen Urgemeinde obgelegen, gehässiger Mißdeutung gegenüber sicher stellen; mag nun diese Mißdeutung dahin gegangen sein, daß er mit dem Gelde der Heiden die Gunst jener Kreise zu erkaufen strebe, oder daß er mit der nach Jerusalem abzuliefernden Steuer ein Hörigkeitsverhältnis anerkenne, eine tributäre Verpflichtung der aus den Heiden gewonnenen Christen gegen die Urgemeinde, ähnlich der der in aller Welt zerstreuten Juden gegen den Tempel zu Jerusalem? — Wie dem auch sei; jedenfalls haben wir auch in diesen Schlußworten wieder ein Beispiel jener beziehungsreichen Darstellungsweise, auf welche wir, als unsern ganzen Abschnitt charakterisierend, schon bisher hinzuweisen Gelegenheit hatten.

Wir haben hier nur hervorzuheben, was der Apostel mit seinen Worten über seine Leistungen in der Richtung der Erfüllung jener übernommenen Verpflichtung andeutet.

Zunächst ein negatives. Nichts in den Worten des Paulus deutet an oder scheint auch nur zuzulassen, daß die Verpflichtung zur Unterstützung der Gemeinden Judäas von den Gemeinden der Heiden schon vordem offiziell ausgesprochen, anerkannt und geübt worden wäre. Am wenigsten war Paulus selbst schon vordem in der angedeuteten Richtung thätig gewesen. Seine dahin einschlagende Thätigkeit datierte von der Übernahme jener Verpflichtung den *δοκοῦντες* gegenüber. Also von hier aus noch einmal: für die Apg. 11 und 12 erwähnte Reise des Paulus und Barnabas ist vor den Verhandlungen, von denen Apg. 15 berichtete, der Boden nicht vorhanden.

Sodann aber: die Sammlungen des Heidenapostels im Kreise seiner Gemeinden haben unmittelbar nach seiner Rückkehr von Jerusalem begonnen und von da an ein unveräußerliches Lebensinteresse desselben gebildet. Wer dem widersprechen wollte, der würde seine angelegentlichen Worte zur Lüge stempeln: *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.* Man wird dem *σπουδάζειν* keines seiner Begriffsmomente absprechen dürfen, weder das des Eifers, der alles daran setzt, der übernommenen Verpflichtung buchstäblich

Digitized by Google

gerecht zu werden, noch das der Eile, welche diesen Eifer so rasch als möglich durch Thaten beweisen möchte.

Dann aber ergiebt sich, wie unzulänglich die Auffassung ist, welche hinsichtlich des sogen. Kollektenwerkes des Apostels noch ziemlich allgemein obwaltet. Man denkt dabei fast durchgängig immer nur an jene, in den Briefen an die Korinther und die Römer erwähnte Beisteuer Macedoniens und Achajas, deren Ertrag Paulus bei seinem letzten Besuche Jerusalems der dortigen Gemeinde überantwortete. Überbrachte er aber damit den Beitrag des für Jerusalem entlegensten, von ihm zuletzt gewonnenen Arbeitsfeldes, so läge vielmehr schon von da aus der Schluß nahe, daß er vordem frühere Arbeitsfelder schon in ähnlicher Weise für Jerusalem in Kontribution versetzt hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die von der Apostelgeschichte angedeuteten Besuche Jerusalems nach seinen großen Missionsreisen mit dieser Angelegenheit zusammenhingen, wenn auch nach 1 Kor. 16, 3 f. anzunehmen ist, daß Paulus keineswegs immer selbst sich mit der Ablieferung der Kollektensummen befaßt hat.

In jedem Falle aber beweist das ὃ *καὶ ἐσπούδασα*, daß Paulus bald nach dem Abkommen Gal. 2, 10 eine erste Kollekte ins Werk gesetzt und deren Ertrag der jerusalemitanischen Gemeinde zugeführt hat. Daß diese erste Beisteuer wesentlich ein Liebeswerk der Gläubigen von Antiochien war, dem sich, als der Metropole, die benachbarten Gemeinden anschlossen, ist an sich natürlich, wenn ein rascher Erfolg erzielt werden sollte, welcher nicht nur dem Eifer des Apostels entsprach, sondern durch welchen auch den Armen Judäas doppelt gedient wurde. Dann aber versteht es sich auch von selbst, daß Paulus in diesem Falle mit Barnabas Hand in Hand ging; war es doch das gemeinsame Arbeitsgebiet, welches die Unterstützung aufbrachte, und die gemeinsam übernommene Verpflichtung, der man gerecht werden wollte. So war es endlich wenigstens an sich auch am natürlichsten, und entspricht ohne Zweifel, was Paulus betrifft, dem nach seinem eigenen Zeugnis in der Sache bewiesenen Eifer, daß er und Barnabas gemeinsam diese erste Liebesgabe nach Jerusalem brachten, um sie dem Kollegium der Presbyter zu überantworten.

Digitized by Google

Wir haben somit an den Worten Gal. 2, 10 alles, was wir bedürfen, um die Geschichtlichkeit des Vorgangs Apg. 11, 29 f. 12, 25 an sich sicher zu stellen, nur daß derselbe nicht vor, sondern nach den Verhandlungen von Jerusalem anzusetzen ist, als das erste, gewiß mit Begeisterung dargebrachte Dankopfer der Heidenchristen nach ihrer feierlichen Anerkennung durch die Urgemeinde. Daß aber Paulus diese Beisteuer nach Jerusalem brachte, noch ehe er irgend ein anderes Unternehmen in die Hand nahm, scheint wiederum durch das geflissentliche: ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι verbürgt. Erst nachdem die beiden Häupter des syrischen Gemeindekreises auf solche Weise das in Jerusalem gegebene Versprechen prompt und glänzend eingelöst, hatten sie die Hand zu weiteren Unternehmungen frei.

Es kann somit kein Zweifel sein, daß Lukas endlich auch darin recht hat, daß er diese jerusalemitanische Reise des Paulus und Barnabas unmittelbar vor dem Beginn ihrer gemeinsamen Missionsfahrt ansetzt. Übrigens ist in diesem Stücke die Richtigkeit der Folge der Ereignisse auch durch die unverfängliche Notiz der Apostelgeschichte sichergestellt, daß die beiden von Jerusalem zurückkehrend den Markus, den Neffen des Barnabas, mit nach Antiochien brachten, welcher sie ja auf jener Reise begleitete.

Zweimal in rascher Folge haben somit, wie wir gesehen, während ihrer gemeinsamen Wirksamkeit in Antiochien die Interessen ihres Berufs den Paulus und den Barnabas nach Jerusalem geführt. Da Lukas von dem inneren Zusammenhange der beiden Besuche nichts wußte, so konnte auch das mit ein Anlaß für ihn werden, dem einen, und zwar gerade dem früheren, seine Stelle erst bei späterer Gelegenheit anzuweisen. Ihm wird in Anbetracht der großen Lücken, welche, wie wir gesehen, seine Kenntnis der Anfänge der paulinischen Thätigkeit aufweist, niemand mehr dies Versehen zu schwer anrechnen, so schwere Folgen es für die Beurteilung seines Werks und Charakters lange Zeit hindurch gehabt hat.

Wären wir doch — mit diesem Wunsche möchten wir unsere Untersuchung schließen — auch sonst imstande, die Darstellung der Apostelgeschichte durch authentische Paralellberichte zu kontrollieren und zu ergänzen! Es würde gewiß auch dann manches zu be-

Digitized by Google

richtigen und aufzuhellen geben, aber der Eindruck, daß wir in dem Verfasser einen wohlgesinnten, ehrlichen und verständigen Darsteller zu erblicken haben, der die ihm zu Gebote stehende Tradition, im schlichten, guten Glauben an die Heiligkeit und Wahrheit der Sache, der er diente, treu und gewissenhaft verarbeitet, würde sich uns unzweifelhaft an dem ganzen Buche bestätigen, wie er sich uns an den ohne Zweifel anfechtbarsten Stücken desselben durch kritische Vergleichung mit des Paulus eigenem Bericht bestätigt hat.

3.

Die Predigten des Johann Mathesius.

Von

Professor D. Loesche in Wien.

Es ist eine alte, immer aufs neue angestimmte Klage in der theologischen Litteratur, die nicht so bald verstummen dürfte, daß die Geschichte der Predigt verhältnismäßig erst dürftig angebaut ist, was zum großen Teil in der Mühseligkeit der Arbeit seine Erklärung findet. Die Biographie des Mathesius [1]) bietet Gelegenheit, an einem besonders vernachlässigten Punkte diesem Gebrechen abzuhelfen.

Kein Wunder, daß dieser Mann noch nicht zu seinem Recht gekommen — in der, freilich mehrfach beanstandeten [2]), Geschichte

1) Für die Lebensumstände desselben verweise ich auf meine Abhandlungen im „Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich". 1888. 1. Hft. (Ich benutze die Gelegenheit, um für die freundliche Aufnahme dieser nur vorbereitenden Skizze [Luthardts Theol. Litt.-Bl. 1888. Nr. 34. — Mittheil. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen. 1888. 26. Jahrg. Nr. 4. Litter. Beil. S. 81. — Evangel. Kirchenztg. f. Österreich. 1888. Nr. 8. — Progrès réligieux 1888. Nr. 3 Theol. Jahresbericht Bd. 8] meinen Dank auszusprechen.) Ebd. 1889. 4. Hft. 1890. 1. Hft. Über seine Charakteristik als Prediger S. 692, Anm. 2.

2) Th. Litt.-Ztg. 1882. Kol. 202 f.

Digitized by Google

der Predigt von Rothe-Trümpelmann [1]) ist nicht einmal sein Name genannt —; lag doch sein Sprengel im Winkel, in der sudetischen Einöde, in der einst deutsch-evangelischen Enklave; wurde doch das dort aus dem Trieb der Reformation sprießende Leben, das wesentlich seine Pflanzung, nach kaum hundertjähriger Blüte, durch jenen Ausbruch des römischen Vulkans zernichtet, so daß es den nach dem alten Joachimsthal Forschenden, die Aschenschichten der Vergessenheit, des Irrglaubens, der Unbildung, der Armut Wegschaufelnden wie ein anderes Pompeji anmutet. Hier wie überall hat die jesuitische Furie nach Möglichkeit die geistigen Denkmale der Feinde beseitigt. Obwohl die Loyoliten, wo es nur angeht, Fleisch zu ihrem Arm machen, gleichviel, ob ein Selbstherrscher oder die Revolution ihren Heiland spielt, haben sie ja eine Ahnung von der Macht des Geistes, wie ihr Katheder-Ehrgeiz es beglaubigt. Sie haben dafür gesorgt, daß die alte, einst stattliche Bücherei im Thal von Mathesianischen Werken nichts mehr besitzt außer einigen ihr in jüngster Zeit zugewendeten. Wer jene sämtlich benutzen will, muß sich nach allen Richtungen der Windrose wenden: Wien, Berlin, München, Nürnberg, Frankfurt a. M., Gotha, Heidelberg, selbst an Private. Immerhin ist es anderen Männern noch schlimmer ergangen, so daß in den Fontes Rerum Austr. [2]) geklagt werden kann: Werke, welche durch den Druck von Hunderten und selbst Tausenden von Exemplaren in einem kaum 250 Jahre von uns [3]) entfernten Zeitraum verbreitet waren, sind gänzlich verschwunden.

Allerdings sind einige kleine Stücke, auch von unserem Prediger, die wir aus einem gelegentlichen Verzeichnis [4]) kennen, nicht mehr aufzutreiben:

Himmlische Beywohnung Aller Glaubigen [5]). Hamburg. 1579. 8. und:

---

1) Bremen 1881.

2) II. Act. XIX, S. VI.

3) Geschrieben 1855.

4) Im Elenchus bei Symler, dem Herausgeber der Sonntags-Postille 1718; 2. Tl., 181 ff.

5) Vielleicht ist es nur ein Abdruck aus der gleich zu nennenden Frag-

Digitized by Google

Zwei Predigten über den Spruch Jesaiä, 9. Ein Kind ist uns geboren ꝛc. Tübingen 1587. 4.

Auch der Umstand dürfte einer gründlichen Betrachtung des Mathesius hinderlich gewesen sein, wiewohl er wiederum ihn vor gänzlichem Versinken geschirmt hat, daß seine Luther-Historien weit und breit berühmt waren; man wähnte, mit dem Lob über sie und etwa noch über ein ihm leider abzuerkennendes Kirchenlied ihm genug gethan zu haben, ohne zu ahnen, welche Fülle edler Gaben er ausgeschüttet hat.

Beinah 1500 Predigten umfassen seine homiletische Hinterlassenschaft, von denen nur eine, das Kasuale zur Krönungsfeier Maximilians II., noch nicht gedruckt ist [1]). Auch von mehreren anderen Werken sind die Handschriften, allerdings von der Hand der Amanuenses, meist mit der bestätigenden Unterschrift des Verfassers, noch vorhanden [2]). Dieser hat mit Ausnahme der 308 für die Diakonen entworfenen Reden über Sirach alle selbst gehalten, aber nur einen Teil zum Druck befördert, verschiedentlich auf Verlangen [3]).

Obwohl er mit der Bescheidenheit Luthers scherzt: vielleicht fehlt es den Krämern an Scharmützeln [4]), drum müssen diese meine Predigten auch gedruckt werden [5]); und eine ähnliche Befürchtung wie jener hegt: mit vielen Büchern dient man der Kirche Gottes nicht sehr; da ein jeder will sein Buch gelesen haben, vergißt man des Brunnens und trinkt aus den Froschlachen und alten Cisternen [6]), läßt sich nicht sagen, die postumen Veröffentlichungen wären gegen seinen Sinn gewesen, zumal darunter nicht nur einige seiner besten Arbeiten fallen, wie das Leben Jesu, sondern auch noch von ihm für die Presse vorbereitete, und da er mehrfach seine Pfarrkinder

---

Postille 1558. Bll. o^8 bis p^4: Von der ewigen Bruderschaft der Christen zum Trost und Vermanung bey dem ausgetheilten Abendmal.

1) K. K. Hofburg-Bibliothek zu Wien. Mnskrpt. Nr. 11. 580.

2) Sie werden bei den einzelnen Werken aufgeführt werden.

3) Vgl. im Bericht „vom Artikel der Rechtfertigung“ im „de profundis“ 1565.

4) oder Scharnützel-Papierdüte. (Sanders s. v.)

5) Sarepta. f. 106ᵃ. Jahrbuch a. a. O. 1890. S. 77. Nr. 179.

6) Evangel. Postille 1570. 3. Tl. f. 24ᵃ.

Digitized by Google

auf seine Schriften verweist. Nach seinem Tode traten Verwandte, Freunde und Schüler in die Redaktion.

Die Predigtwerke des Mathesius sind zum Teil in überraschender Weise verbreitet gewesen, in vier, fünf, sieben, acht, zwölf, über dreißig Auflagen und Bearbeitungen; an ganz verschiedenen Orten, meist in Nürnberg und Leipzig, erschienen; einige sind in fremde Sprachen übertragen worden [1]).

Die älteren Drucke, vornehmlich die vom Verfasser überwachten, zeichnen sich, wie in jener Zeit gewöhnlich, durch kurze Titel, wenige Anmerkungen, schönes Papier, große Buchstaben, figurenreichen Einband aus; je jünger, desto länger der Titel; es wächst die Zahl der Glossen und Anmerkungen, die vielfach überflüssig und ungeschickt, häufig ärgerlich durch die launenhafte Mischung und Abwechselung deutscher und lateinischer Angaben [2]), öfters dankenswert durch Summarien der einzelnen Abschnitte, Hinweise auf Parallelen in des Mathesius Werken, oder Anderer, Späterer, auf Quellen, welche heute fast verschollen sind. Ferner werden ausführliche Inhaltsverzeichnisse und Register hinzugefügt, welche letztere allerdings rhetorische Figuren und Namen bevorzugen. Zu den Schäden gehören die namentlich die Postillen verunzierenden, beinah ausnahmslos schauerlichen Holzschnitte. Beide Ausgabengruppen sind oft mit Widmungen geschmückt.

Man braucht nicht auf des Mathesius Vorliebe für Virgil und Horaz, welche als die ältesten Dedikatoren zu nennen sind, zurückzugehen, um bei ihm diesen Brauch zu beleuchten. Er war ja damals viel üblicher als jetzt; manche lebten vom Dedizieren ihrer Arbeiten [3]). Entgegen der heutigen meist lakonischen Form schwollen sie zu Vorreden an, ohne jene Kürze gänzlich zu verbannen; sie wenden sich an Freunde, Verwandte, Gönner und Fürsten. Am

---

1) S. die Hinweise bei den einzelnen Werken.

2) Besonders wunderlicher Weise sind die Daten im ersten Teil der Homilieen zu den Korintherbriefen lateinisch und nach lateinischer Art, nur manchmal außerdem nach deutscher (zu S. 375 b) angegeben; im zweiten Teil auch lateinisch aber nach deutscher Art.

3) Vgl. The dedication of books to patron and friend. A chapter in literary history by Henry B. Wheatley. London 1887.

Digitized by Google

bedeutsamsten ist die in der großen Evangelienpostille an den Joseph des 16. Jahrhunderts, an Maximilian II., auf welchen die Protestanten, nicht nur, soweit sie Optimisten waren, so große Hoffnungen setzten [1]). Es mag hier daran erinnert sein, daß die beiden Eislebenschen Ergänzungsbände zur Jenaischen Ausgabe von Luthers Werken ebenfalls diesem Kaiser gewidmet sind.

Die Mathesianischen Schenkungsurkunden enthalten mehrfach für das Biographische schätzbare Stoffe. Auch die schriftlichen Eintragungen in einzelne vergabte Exemplare sind in dieser Richtung nicht zu verachten.

Trotz der erhaltenen anderthalbtausend Reden ist des Mathesius Reliquienschatz unzweifelhaft noch reicher gewesen.

Er verweist in der Vorrede zum Leben Luthers auf seine Samuel-Predigten; in den Korinther-Homilieen vertröstet er die Gemeinde auf seine Apostelgeschichte, Galaterbrief [2]) und Lukas [3]); zu dem letzten Punkt bemerkt der Herausgeber: commentarius Mathesii in Lucam etiam suo tempore prodibit in publicum; bei dieser Weissagung scheint es geblieben zu sein. Die Manuskripte mögen noch in einem Kloster modern, wenn sie nicht in einem der beliebten Autodafees beseitigt sind.

Daß die Predigten des „Joachimsthaler Kirchenengels" eine eingehende Würdigung verdienen, wird äußerlich und aprioristisch befürwortet durch ihre, bedeutende geistige Zeugungskraft bekundende, Menge und ihre außerordentliche Verbreitung; namentlich durch die zähe Langlebigkeit des in Wahrheit in vielem Betracht, sowohl nach der wissenschaftlichen als nach der volkstümlichen Seite hin, veralteten Lutherbuchs. Die volle Rechtfertigung kann erst eine ausgiebige Charakteristik schaffen; sie wird zur Evidenz bringen, daß Mathesius ein hervorragender Typus reformatorischer Prediger ist, ja daß ihm, nach Vilmars Urteil [4]), der erste Rang nach Luther in homiletischer Beziehung gebührt; daß er geradezu eine einzigartige Erscheinung nicht nur im

1) Vgl. darüber: Jahrbuch a. a. O. 1890. S. 21, Anm. 5.

2) 2, 2^b. 38^b.

3) S. 138^b.

4) Kirche und Welt. 2. Bd. Gütersloh 1873. S. 267.

Digitized by Google

deutsch-böhmischen, sondern im böhmischen Protestantismus und Christentum überhaupt ist, ohne damit die trefflichen Geistlichen der böhmischen Brüder und die gewaltigen böhmischen Sittenprediger des 14. und 15. Jahrhunderts geringer Wertung zu überantworten. Ein Deutscher war es, von dem wir die ersten christlichen Predigten in Böhmen besitzen [1]); ein Deutscher hat der reformatorischen Lehre den machtvollsten Ausdruck daselbst verliehen.

In diesem Artikel soll ein Überblick über die sämtlichen Predigten des Mathesius gegeben werden mit bibliographischen Nachrichten [2]).

Bei ihrer Gliederung können verschiedene Gründe maßgebend sein, äußerliche und innerliche. Sie ließen sich chronologisch abhandeln, und zwar nach den Jahren, in denen sie entstanden, resp. gehalten, oder in denen sie ausgegeben sind; dieser Gesichtspunkt müßte bei Einordnung derselben in die Biographie, jener für die Bibliographie der entscheidende sein. Es ließe sich gruppieren nach dem textual-analytischen oder thematisch-synthetischen Charakter, resp. nach dem Vorwiegen eines der beiden; ferner in steigendem Fortschritt nach dem inneren Wert oder der formellen Vollendung; sogar nach der biblischen Reihenfolge der Texte. Indessen diese Richtpunkte würden oft versagen, eine ermüdende Eintönigkeit verschulden, wiederholt die Willkür, wenigstens scheinbar, zur Gebieterin einsetzen, so daß bei allem Bedacht die Predigten nur zu häufig wie aus dem Würfelbecher hingeschleudert erscheinen dürften.

Die sachlichste und anregendste Einteilung dürfte sein: über normierte und freie Texte; textlose; über den Katechismus; Kasualien; Luther-Historien. Es bedarf wohl kaum der Versicherung, daß der Thalprediger nicht für sich allein in seiner Abgeschlossenheit ins Auge gefaßt werden soll, gleich einem Erratblock in den Sudeten;

---

1) Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879. S. 76.

2) Dabei habe ich, namentlich in bibliographischer Beziehung, dem Herrn Pfarrer Christian Müller in Fürstenau im Odenwald meinen wärmsten Dank öffentlich auszusprechen, welcher mir in der selbstlosesten Weise seine seit zwanzig Jahren gesammelten peinlich sorgfältigen Notizen über die Drucke zur Verfügung gestellt hat, zu denen ich nur wenig zu ergänzen fand. Für die Charakteristik der M.'s-Predigten verweise ich auf meine beiden Abhandlungen in der „Zeitschrift für praktische Theologie" 1890, 1. u. 2. Hft.

Digitized by Google

gleich als wäre er „aus dem Fels oder der Eiche gezeugt", sondern sowohl im Rahmen seiner Gegenwart, eingestellt in die Reihe der anderen reformatorischen Zeugen, als auch im Hinblick auf seine homiletischen Vordermänner in der alten und in der deutschen Kirche. Nur so kann es gelingen, ihm seinen Platz in der Geschichte anzuweisen.

I. Predigten über normierte Texte.

A. Postillen.

Für die Postille, in der nach Luther geprägten Bezeichnung für jeden Predigtjahrgang über die Perikopen, war das 16. und 17. Jahrhundert die Blütezeit. An der Spitze steht der Altmeister selbst mit seinem, wie er meinte, allerbesten Buch. Viele Jünger eiferte er zur Nachfolge an, mit sehr verschiedenem Erfolg. Mitten hinein in die Olaus Petersen, Melanthon, Veit Dietrich, Joh. Gigas — dessen Schulpredigt einmal zusammen mit einer des Mathesius erschien [1]) — u. A. tritt Mathesius mit vier Postillen auf. Eine solche ist die erste größere Predigtsammlung, welche der bereits Vierundfünfzigjährige erscheinen ließ, die Sonntags- oder Frage-Postille. Ich werde in Rücksicht auf den Raum immer nur die ältesten bekannten Drucke bibliographisch genau, wenn auch nicht mit der ganzen antiquarischen Ausführlichkeit, beschreiben [2]), die späteren Ausgaben indessen kurz kennzeichnen.

Kurtze Außlegung der Sontags | Euangelion (!) vnd | Catechismi. || Geprediget in S. Jochimßthal | durch | Johannem Mathesium. || Nürnberg. | M.D.LVIII. Mit Holzschn. 8. Am Ende: Psalm 89. | Wol dem volck das jauchtzen kan. || (Schlechter Medaillon — Holzschnitt mit Christi Verklärung). Gedruckt zu Nürnberg, durch | Johan vom Berg, vnd | Vlrich Newber. ||

43 Bg. sign. ohne Blz. Titel rot und schwarz.

Zweite unveränd. Ausg. — nur ohne den Druckfehl. — 1563. — Dritte, erweiterte Ausg. 1583. Vierte, gekürzte 1718. Mnskrpt. eines großen Stückes des zweiten Teils in dem Sammelband 20,994—96 des german. Museums.

---

1) S. unten S. 700.

2) In dieser Beziehung hat eben Müller das Meiste und Beste in seinem Manuskript gethan.

Digitized by Google

Diese Postille ist, laut Vorrede vom 22. März 1558, seinen lieben Pfarrkindern gewidmet: weil mir dies Kleinod des göttlichen Wortes in dieser Kirche zu treuen Händen befohlen ist, habe ich meine Predigten in dies kleine Büchlein zusammen verzeichnen wollen, damit ich dazu vermahnete, beständig in der reinen und gewissen Lehre zu verharren und durch diese Flüßlein zu dem rechten Brünnlein Israels zu weisen. Die 66 Predigten (der Katechismusteil kommt unter seiner Rubrik zur Verhandlung) reichen vom 1. Advent bis zum 26. Sonntag nach Trinitatis. Zuerst steht immer — mit Ausnahme von 6 Stücken [1]) — eine den folgenden Inhalt zusammenfassende Überschrift; darauf ein den Hauptmoment des Textes fixierender Holzschnitt — ein solcher fehlt nur am 2. und 3. Weihnachtstag — von der traurigsten Gestalt; danach ist das betreffende Evangelium abgedruckt — nur am Neujahrstage ein Stück der Epistel —, welches in Fragen und Antworten zerlegt wird. Die Ausdehnung der einzelnen Nummern ist überwiegend eine sehr geringe, zwischen 4 und 13 Seiten schwankend; auf ca. 20 bringen es nur 3 gegen Schluß, welche dem Katecheten von besonderer dogmatischer und individueller Wichtigkeit waren.

Jene Überschriften schrecken vor abstrakten Begriffen nicht zurück: von dem ewigen Wesen des Sohnes Gottes [2]); von der ewigen Geburt und göttlichem Wesen des eingeborenen Sohnes Gottes [3]). Um so volkstümlicher wirken andere: vom Unkraut und Maulchristen [4]); eine Lehr und Trost für betrübte und traurige Herzen, die ins Teufels Räder sitzen [5]); wider die leidige Bauchsorge [6]). Zu der Perikope werden mehrere Stellen aus dem Alten und Neuen Testament notiert, welche zum Teil bei der Ausführung zur Verwendung kommen. Die Stellung der Fragen, deren Zahl zwischen drei und sieben schwankt — am Pfingstmontag werden es elf —, heischt im allgemeinen das Lob katechetischer Geschicklichkeit. Stoff-

1) Der drei ersten und derer am 13., 16., 19. n. Trin.
2) Christtag.
3) Judica.
4) 5. n. Epiph.
5) 6. n. Drei Könige mit der Matthiasperikope.
6) 15. n. Trin.

Digitized by Google

liche Examenfragen beginnen und finden in Lehr- und Urteilsfragen ihre Fortsetzung. Entscheidungsfragen, auf Ja und Nein gestellt, sind sehr selten; nach den Regeln der Kunst treten sie erst gegen Ende auf, ein Umstand, der allerdings bei dem geringen Kreis der Fragen innerhalb jedes Stückes an Ruhm einbüßt. Sie beziehen sich auf dogmatisch oder ethisch hervorragende Punkte: soll man denn Gesetz und Evangelium predigen? [1])? kann einer auch ohne Beschwerde des Gewissens Almosen nehmen? [2]) soll sich einer vor der Gottlosen Fluch fürchten? [3])

Nicht geringe Zumutungen liegen in den Aufgaben: berichte mich von den siebzig Jahrwochen [4]); warum nennt das Evangelium den Sohn Gottes ein Wort? [5]) Formell verunglückt ist die Frage: was hat der Herr Christus für eine Hand? [6]) wenngleich die Überschrift von der väterlichen Vorsorge und milden Hand Jesu Christi lautet. Materiell sehr anfechtbar ist am Neujahrstag die eindringliche Ausforschung: warum sind die jüdischen Kindlein beschnitten? warum ist dies liebe Söhnlein Gottes beschnitten? — Einige Streiflichter fallen auf die rechte Beschaffenheit des Pfarrers: woran erkennt man einen falschen Prediger? [7]) welches sind die Ursachen, da einer seine Pfarrer lassen kann ohne Beschwerd' seines Gewissens? [8])

Die Antworten sind von Bibelsprüchen durchsättigt, sie verbreiten sich vereinzelt über einige Seiten [9]). Geflissentlich kehren sie mehrmals das Metaphysische heraus: der Sohn Gottes war auch wahrer und natürlicher Gott, eben der Natur und Substanz, welcher der Vater ist [10]), wie das Konzil von Nicäa bekennt [11]).

1) 3. Ostertag.
2) Estomihi.
3) 19. n. Trin.
4) 4. Adv.
5) Christtag.
6) Lätare.
7) 8. n. Trin.
8) Pfingstdienstag.
9) 6. n. Drei Könige und 26. n. Trin.
10) Christtag.
11) Judica.

Digitized by Google

Recht aktuell wird auf die Frage: wie handelt man treulich mit fremdem Gut? erwidert: wenn Bergleute mit der Gewerken Gut ohn' Vorteil umgehn [1]). Mit Spott und Schärfe werden die gottlosen Beter nach rechts und links gekennzeichnet [2]); um so poetischer wirkt die Schilderung der Bedeutung von Christi Taufe [3]). Die seltene Schwierigkeit der Parabel vom ungerechten Haushalter ist hier so wenig wie bei späterer Behandlung gespürt.

Die Fragpostille ist ohne Zweifel für Erwachsene berechnet; Beweis die Vorrede und Fragen wie: was sollen wir und gleich darauf: was sollen die Kinder hieraus lernen? [4]) Ob die Gemeindeglieder jene zum Teil so langen Antworten auswendig gelernt und dann hergesagt, oder ob der Geistliche sich damit begnügte, die Auslegung nur selbst in dieser Form vorzutragen, steht dahin.

Daß dem Wittenberger Schüler und langjährigen Rektor die Bedeutung der Katechese nach späterem Sprachgebrauch, des frageweisen Unterrichts, zunächst für die Jugend feststand, versteht sich von selbst; es bedurfte nur eines Analogieschlusses. Vielleicht gesellte sich dazu die Erinnerung des Humanisten an die Triumphe der sokratischen Methode, um das Volk aufzuklären; die Erwägung der Thatsache, daß Dialoge zum großen Teil — man denke nur an Hutten — der Reform die Bahn gebrochen; so wurde die katechetische Gestaltung des Heilsstoffes auch für die Älteren verwirklicht. Vielleicht war ferner dabei an die Satzungen der Joachimsthaler Kirchenordnung gedacht, auf Grund deren die Kommunikanten vor der Absolution auf ihr christliches Wissen und ihre Erinnerung aus den letzten Predigten examiniert wurden. Die Fragpostille und ihre Methode war dem Verfasser offenbar sehr wichtig. Er bezieht sich mehrfach auf sie [5]). Da dies mehrere Jahre vor der gekennzeichneten Gesamtausgabe geschieht [6]), müssen derselben Einzeldrucke vorangegangen sein. Jedenfalls sind einige andere katechetisch behandelte

1) 9. n. Trin.

2) Rogate.

3) 2. n. Christtag.

4) 1. und 3. n. Epiph.

5) Sir. 46a. 117a. Korinther-Homil. 250b.

6) Sirach ist wohl 1553 verfaßt.

Digitized by Google

Stücke in Einzelausgaben nachweisbar [1]). So erklärt sich auch die Mitteilung des Biographen Balthasar Mathesius [2]), daß der Joachimsthaler a. 1532 Fragen über die Sonntagsevangelien aufgesetzt, welche dreißig Jahr darauf veröffentlicht seien [3]). Dieser liebt es auch, am Schluß im gewohnten Stil gehaltener Predigten ihren Kern in einigen Fragen zusammenzufassen und einzuprägen [4]), ähnlich wie z. B. Hieronym. Weller es übte [5]). Auch Erasmus Sarcerius faßte seine Postillen [6]) dialogisch-katechetisch ab [7]); von den Späteren folgten diesem Beispiel Cyr. Spangenberg, Joh. Pomarius u. A. [8]), zum Teil ausartend [9]); auch von Joh. Benedikt Carpzov jun. haben wir eine Fragepostille [10]). Direkt von Mathesius beeinflußt dürfte Andreas Pangratius sein, welcher jenen ausdrücklich als seinen Wohlthäter erwähnt und im ersten Jahr nach dessen Tode in der Weise desselben seine Fragestücklein für die Jugend und den gemeinen Mann [11]) zu stellen beginnt.

So selbstlos, verdienstlich und fruchtbringend die Abfassung der Fragepostille war, unvergleichlich bedeutender als homiletische Leistung, inhaltreicher, fesselnder ist die:

Postilla, | Oder außlegung | der Sontags Euangelien | vber das gantze jar. | Gepredigt in S. Joachims | Thal, durch | Johannem Mathesium. | Nürnberg M.D.LXV. fol. Mit Holzschn.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg in des | H. Joann vom Berg

1) Das Nähere später bei der Sarepta.

2) Über dieselbe m. Abh. im Jahrbuch 1888, S. 1, Anm. 2.

3) S. 43.

4) Vgl. die zwei Trostpredigten 1556 (beim Übergang in die Postille sind die Fragstücke abgestreift); die 14. 30. 36. Pred. zum johann. Prolog und den Schluß des: Bekenntnis vom Abendmahl, sowie das Stück hinter der 16. Sarepta-Pr.

5) Vgl. Ein schön New Trostbüchlein rc. 1578.

6) 1538—52.

7) Herzogs R.-E.² 18, 521.

8) Schuler, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. 1792—94, S. 141 f.

9) Herzogs R.-E.² 18, 532.

10) Ebd. 18, 535.

11) Eger 1573.

Digitized by Google

seligen Erben Tru | ckerey, durch Vlrich Newber vnnd | Dieterich Gerlatzen.|| Anno. M.D.LXV. 135 u. 177 num. Bll.

Wohl ein Nachdruck davon Wittenberg 1566. — Vermehrt Nürnberg 1567. (Postilla, d. i. Außlegung der Sontags und fürnemsten Fest Evangelien). Dasselbe 1570. 1571. Niederdeutsch: Wittenberg 1571. — Weitere Ausgaben 1579. 1584. 1588. 1600. 1613. 1614.

Im Frühling vor dem Tod in zwei Teilen ergangen wurde sie bereits nach zwei Jahren auf vier ergänzt, mit im ganzen 132 Nummern, meist je zehn bis elf Seiten (also Folio) umspannend, viele indessen auf die Hälfte solchen Umfangs und weniger begrenzt [1]). Mathesius hat dies Werk seinem Kaiser, also Maximilian II., am 1. Mai 1565 unterthänigst zugeeignet mit einer Widmung, in welcher er die biblische Lehre von der Obrigkeit entwickelt und in weiser Verblümtheit den Protestantismus empfiehlt. Demgemäß ist auf die Ausstattung viel Fleiß verwendet. Die Titelblätter der einzelnen Teile sowie die Predigten [2]) sind mit Holzschnitten ausgestattet. Diese sind fast sämtlich mit dem Monogramm C. S. bezeichnet, welches als das des Christoph Stimmer [3]) aus Schaffhausen (geb. c. 1535) bekannt ist. Die Titelblätter zeigen das Monogramm M. S. [4]), welches zu den zahllosen Künstlerzeichen gehört, die bis jetzt nicht entziffert sind [5]). Eine besondere Auszeichnung ist dem von den Erben des Mathesius 1570 dem Kaiser überreichten Exemplar, das sich noch in der Hofbibliothek befindet, zuteil geworden; darin sind die Holzschnitte einzeln mit Deckfarbe ausgetuscht; auch die Initialen sind koloriert; rote Kopf-, Seiten- und Fußlinien und roter Sammeteinband vollenden den Schmuck [6]).

---

1) Auch bei den Predigten, welche in der ersten und der vervollständigten Ausgabe identisch sind, finden sich kleine Verschiedenheiten.

2) Mit wenigen Ausnahmen, nämlich bei den vier in den Fasten gehaltenen, zwischen Lätare und Judica eingelegten Lazarus-Predigten, sowie bei der am guten Freitag.

3) Vgl. Nagler, Die Monogrammisten. 2. Bd. Nr. 669.

4) Nagler a. a. O., Nr. 2163.

5) Ich verdanke dies Votum der Güte des ausgezeichneten Kunstkenners, Kustos des k. k. Kupferstichkabinetts in Wien, Herrn Dr. Chmelarz.

6) Vgl. Jahrb. 1888, S. 2, Anm. 7.

Digitized by Google

Die erste Predigt ist sehr nüchtern und dogmatisch gehalten, je länger, je mehr, namentlich vom zweiten Teil an werden die Accorde voller. Aus beiden Teilen sind mehrere Nummern vor der Gesamtausgabe erschienen, wodurch mehrere bedeutsame Momente heraustreten. Aus dem ersten die zweite auf den ersten Advent — seinen Schwägern in der Schularbeit zugeeignet:

Von der glau- | bigen weißheit, gerechtig- | keit, heyligung, vnd erlösung, | Auß Sanct Pauli spruch | 1. Corinth. 1. | Christus ist vns von Gott ge- | macht, zur weißheit, gerechtigkeit, | heyli- | gung, vnd erlösung. || Gepredigt inn S. Jo- | chimßthal, | durch Johann Mathesium. || Nürnberg. | M.D.LXIIII. 8.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg, | durch Vlrich Newber, vnd Jo- | hann vom Bergs erben.

3½ Bg. sign. ohne Blz.

Ebenso der Cyklus von vier Fastenpredigten vom erweckten Lazarus, den heimatlichen Rochlitzern zugeeignet:

Trostpredigten | Auß der schö: | nen Historien von La- | zaro, der Witwen Son, Vnd | des Jarij (!) **Töchterlein || Joannis Mathesij Rochli-censis.** || (Ein von einem Blumenkranz mit Schleifen umgebener Holzschnitt mit der Verklärung Christi; darunter:) Psal. LXXXIX: || Wol dem Volck das jauchtzen kan. || M.D.LVIII. 8.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg | durch Johann vom Berg,| vnd Vlrich Newber. || Anno 1558.

22 Bg. sign. ohne Blz. Titel rot und schwarz.

Neue Aufl. Nürnberg 1579.

Desgleichen sind aus dem zweiten Teil Predigten früher gesondert erschienen; einmal in Verbindung mit jener über Lazarus, dann auch für sich:

Zwo Trostpre- | digten, Eine, das die seli- | gen einander im ewigen leben | wieder sehen, vnd kennen | wer-den. || Die ander, vom schlaf der | Christen. || Johan. Mathes. | Neben etlichen Collecten vnnd | Trostsprüchlein. | Mathe. 9. | Das Meidlein ist nicht todt, | sondern es schlefft. 2c. || Gedruckt zu Leiptzig durch | Georg Hantzsch. | 1556. kl. 8.

82 Bll. sign. ohne Blz.

Sie sind in die Postille als erste, für den 16. und 24. Sonntag nach Trinitatis aufgenommen. Diese Schrift, herausgegeben von Mathesius' Kollegen, Kaspar Frank, mit einigen eigenen Zuthaten, bildet, wie beregt, einen Bestandteil der soeben beschriebenen mit den Lazarus-Predigten.

Digitized by Google

Weiter ist die zweite der beiden Reden ganz allein veröffentlicht:

Ein Trostpredigt, auß | den worten des Herrn, Math. IX. | Das Megdlein ist nicht todt, son- | dern es schlefft, ꝛc. Für alte vnd ster- | bende leut, Gepredigt in S. | Jochimsthal, durch | Johan. Mathesium. ‖ (Holzschnitt: Christus, Jairus, das blutflüssige Weib.) ‖ Nürnberg, M.D.LXI. 4.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg, durch Johan vom Berg, | vnd Ulrich Newber.

22 Bl. sign. ohne Blz.

Die Aposteltage im dritten Festteil werden mehrfach recht eigenartig gefeiert. Erzählt soll von jenen Männern nur werden, so viel wir aus den Evangelisten und wahrhaften Historien haben können. Die Rede vom Gregorius-Schulfest, das in abgeblaßter Gestalt in protestantischen Ländern sogar bis 1869 vereinzelt sich erhalten hat, über Elisä Schule und die Schulpflichten der Obrigkeit, Eltern, Lehrer, Schüler ist wiederum gesondert erschienen; eigenerweise auch von fremder Hand, als wenn der Verfasser die Scheu vor der Drucklegung schwer überwand, als eine schöne, gottselige Predigt, voll lustigen Geistes, feinen, christlichen Trostes und nützlicher Erinnerung:

Von der schule Elise, | des grossen Propheten Gottes. | II Regum IIII. | Gepredigt auf dem Schulfelst (!), an | S. Gregoriustag. [1]) | Durch | Johannem Matthesium, Pfarhern | in S. Joachimsthal. | Erst jetzt in Druck verfertiget, vnd zu ehren ge | schrieben, an die Gestrengen vnd Ehrnuesten, | der beiden Edlen vnd alten Geschlechter, | Witzleben vnnd Ebleben. | Durch | M. Johannem Pollicarium [2]), Pre- | diger zu Weissenfels. | Gedruckt zu Weissen- | fels durch | Georgium Hantzsch. | Anno 1560. | 4.

6 Bg. sign. ohne Blz.

Fast ein Vierteljahrhundert später ist diese Festrede nebst einer ähnlichen Inhalts von dem schon berührten Postillator Johannes Gigas (Heune) ausgegangen, der 1540—42 Schulmeister in Joachimsthal, dann zu Schulpforta und zuletzt Pfarrer zu Freistadt und Schweidnitz war; ein sehr treuer und dankbarer Freund

---

1) Wohl 1552 geh.

2) Vgl. über ihn Gleich, Annales ecclesiastici 1, 227. 249. — Jöcher, Gelehrten-Lexikon Bd. 3, Sp. 1665.

Digitized by Google

des um zehn Jahre älteren Mathesius, welchen er um sechszehn überlebte [1]):

Zwo Predigten von Christlichen Schulen. Thorn 1584. 4. Außerdem Nürnberg 1587. 4.

In demselben Jahre der Pollicarius-Ausgabe predigte der für die Studien so begeisterte Mathesius wiederum ausführlich [2]) über denselben Text und die ihm folgenden Kapitel. Auch aus dem Jahr vorher besitzen wir eine Schulpredigt [3]). Noch ein anderes Mal erscheinen die Freunde Mathesius und Gigas Arm in Arm auf dem Büchermarkte mit je einer Predigt:

Zwo Predigten von Christlicher einigkeit. (O. O., Dr. u. J.). 4. 5¾ Bg. sign. ohne Blz.

Die Mathesianische der beiden ist identisch mit der im dritten Teil der Postille am Konkordientag. Aus demselben seien noch die kleinen Redegruppen erwähnt am Tag Mariä Reinigung, der ja seit alter Zeit auch als Christusfest aufgefaßt wurde; von der Beichte; vom Abendmahl, dem gleichwohl später ein besonderer Band gewidmet wurde [4]), geschweige einzelner sonst [5]) begegnender Predigten darüber [6]).

Der vierte Teil umschließt außer einigen eingesprengten Kasualien: Auslegung der vornehmsten Festevangelien von Ostern bis Advent. —

Von den beiden anderen Postillen ist die prophetische zwar später herausgegeben als die symbolische, aber früher [7]) gepredigt, in 82 Sonntags- und Wochengottesdiensten, in der Ausdehnung schwankend zwischen je vier und zwanzig Seiten, durchschnittlich auf der mittleren Höhe:

Postilla Prophetica, || Oder, || Spruchpostill des alten Testaments. || Das ist: || Auslegung vnd Erklerung | der fürnemesten Sprüche Mosis,

1) Vgl. mein Briefwechsel des Mathesius im Jahrbuch 1890, S. 63.
2) Ehespiegel Pred. 71. 72. 75.
3) Post. prophetica. S. 12ᵇ f.
4) S. u. Bekenntnis vom Abendmahl.
5) Post. proph. 21 n. Trin.
6) Über zwei der Simeon-Predigten s. u. S. 715, Anm. 5.
7) Vgl. Post. syml. 51ᵇ.

Digitized by Google

der Prophe- | ten vnd Psalmen, welche den Grund der Sontags | vnd Fest Euangelien durchs gantze Jahr, eigend- | lich legen vnd aufs richtigste erkleren. || Gehalten in S. Joachimsthal des | Neun vnd funfftzigsten Jahres, | Durch den alten Herrn | M. Johannem Mathesium, | weyland Pfarherrn daselbst. || Beijde Gelehrten vnd Gottesfürchtigen frommen Chri- sten zu sonderlichem Nutz, Trost, Lehr | vnd vnter-richt | erstmahls in Druck verfertiget. Vnd | Mit Churf. Sächs. sonderlichen Begnadung | Gedruckt zu Leipzig bey Johan:| Beyer Im Jahr: | M. D. Lxxxviii. 4. m. Holzschn.

Am Ende: Gedruckt zu Leipzig, bey Jo- | han: Beyer, Im Jahr: M. D. Lxxxviii. ||

82 sign. u. num. und 38 sign. u. num. Bg., dazu 2 Bg. Vorstücke u. 3 Bll. Register. Der Titel des I. Th. roth u. schwarz. — Msnkpt. auf d. Kgl. Bibl. zu Dresden. A. 175. 231 Bl.

Zu [1]) Lob, Ehr und Preis des Sohnes Gottes wollen wir dies Jahr handeln von den vornehmsten Fest- und Kirchen-Gesängen und die Sprüche des Alten Testaments auslegen, so auf die Sonntags- und Fest-Evangelien durchs Jahr über gehen und darauf gezogen und geordnet sind und daneben mit die Historien der lieben alten Heiligen erklären.

So gestalten sich diese Predigten meist analytisch im Verhältnis zu dem prophetischen Motto und synthetisch inbezug auf die festgesetzte Perikope, ohne jedesmalige direkte Bezugnahme auf die letztere. Unter dem (erbärmlichen) Holzschnitt folgt immer der Abdruck derselben und dann der des prophetischen Symbolums. Drei [2]) fallen insofern aus der Rolle, als sie die Erschaffung des Menschen ohne messianische Beziehungen erörtern und viel besser sich zu den Hochzeitskasualien schicken würden. Dasselbe gilt von der Bergpredigt an einem Fastnachtsdienstag, der wir, etwa sechsfach vergrößert, in der Sarepta [3]) wieder begegnen. Originell ist die Wahl des Symbols für den ersten Sonntag nach Trinitatis; die Antwort Vater Abrahams wird zusammengeordnet mit der bei Jesajas [4]): nach dem Gesetz und Zeugnis. Ein siebengliederiger Cy-

---

1) 1. Adv.

2) Sexages., Freit. n. Sexages., Estomihi.

3) Als 12. Pr.

4) Kap. 8, 20.

Digitized by Google

klus [1]) behandelt die Buße; darin führt die erste Predigt ein dreifaches Symbolum; die dritte bis siebente benutzt dazu denselben Psalm in verschiedenen Versen.

Der zweite Teil über die Sprüche des Alten Testaments, darauf sich die Evangelien von Festen durchs ganze Jahr gründen, beginnt am Tag Andreä, abermals mit einer Schulpredigt. In beiden Teilen finden sich zusammen vier Predigten über das neugeborene Christkindlein aus Jes. 9 [2]); die beiden ersteren erschienen vorher separat:

II Predigten, Über den Spruch Jesaia 9. Ein Kind ist uns geboren, ꝛc. Tübingen, 1587. 4.

Dasselbe gilt von der über des Weibes Samen [3]).

Zwischenhinein fällt, ohne Prophetenspruch eine allerliebste, wenn auch von lateinischen Brocken nicht freie Kinderpredigt, am Fest der unschuldigen Kindlein. Sie ist mit Fug von Bindemann [4]) als Beispiel angeführt, wie Mathesius es verstand, mit Kindern zu reden. Zehn [5]) ergehen sich über das große Passionale Jes. 53 und bilden einen Hauptbestandteil dieser so benannten Sammlung [6]). —

Oft besteht in dieser Postille keine Verbindung zwischen Perikope und Symbolum [7]), mehrmals fehlt die Perikope [8]).

Dem Redaktor dürfte außer unpassender Anordnung [9]) aufs Kerbholz geschrieben werden, daß zweimal [10]) kein Tag der Predigt angegeben ist und zweimal das Symbol fehlt [11]), oder mit anderen

---

1) 4—10. S. n. Trin.

2) 1, 31ᵃ—37ᵇ; 4. Adv. — 38ᵇ—42ᵃ; Christtag. 2, 25ᵇ — 28ᵇ; Joh.-Ev. — 32ᵇ—36ᵃ. Freit. n. Joh.-Ev.

3) Freit. 2. Epiph. Gen. 3, 15 in: Neujahr Mathesii; s. u.

4) Die Bedeutung des Alten Testamentes für die christliche Predigt. 1884. S. 96, Anm. 1.

5) Vor Ostermontag.

6) S. u.

7) 7. 8. 12. 13. 14. 17. n. Trin. Im 2. Tl. Invoc.; Remin.; Pfingstdienstag.

8) Vor Palms.; im 2. Tl. Freit. n. Weihn.; vom Weibessamen; vom Samen Abrahä; Freit. n. Jud. u. Osterm.

9) Vgl. 1. Tl. Letzt. Trin.

10) Im 2. Tl. hinter der am Freit. n. Weihn. und der zweiten darauf.

11) Am Tag Thomä u. d. unschuld. Kindlein.

Digitized by Google

Worten, daß zwei Nummern eingestellt sind, die nicht in den Rahmen gehören. Gleichwohl ist das herbe Urteil unzutreffend, welches der Amberger Stadtprediger Martin Oberndorffer in der Vorrede zu seiner Konkurrenzausgabe des Diluvium darüber fällt, als eines Supplementisten Sudelwerk. Nach der Beschaffenheit des Diluviums dieses Kritikers zu urteilen, wäre auch eine von ihm besorgte Postilla prophetica [1]) viel glatter zu lesen und sorgfältiger durchgearbeitet, aber auch viel mit Eigenem durchsetzt und aus anderen Werken des Mathesius wiederholend ergänzt gewesen.

Schließlich Schuld des Verlegers ist das Fehlen von Holzschnitten bei etwa einem Viertel der Stücke, obwohl an ihnen sonst nichts verloren ist. Die gelieferten sind meist die der großen Postille. — Vielleicht gab diese Arbeit Anstoß zu denen von Hom [2]) und Rüling [3]). —

Die letzte Postille ist die

Postilla Symbolica, || Oder, || Spruchpostill. || Das ist: || Außlegung vnd Erklerung | der fürnembsten Sprüche des Newen Testa- | ments, aus der Euangelisten vnd Apostel Historien vnd | Schrifften genommen, vnnd auff die Sontags vnnd | Fest Euangelien durchs gantze Jahr gezogen | vnd accomodiret. || Gehalten in S. Joachimsthal | des 1563. Jahrs Durch den Alten Herrn | M. Johannem Mathesium seligen, | weiland Pfarherrn daselbst. | Jetzt erstmals der gantzen Christenheit, Fürnemlich der lieben | Jugend zu sonderlichem Nutz, Lehr vnd Trost, aus dem richtigsten | Original zum Druck verfertigt. || Mit Churf. Sächs. sonderlichen Begnadung | Gedruckt zu Leipzig bey Johan: Beyer, Im Jahr, | M.D.Lxxxvij. 4. Mit Holzschn.

Am Ende: Gedruckt zu Leipzig, | bey Johan: Beyer | Im Jahr, M. D. Lxxxviij. ||

75 Bg. sign. u. num. Weitere Ausgaben: 1601. Frankfurt 1667. Leipzig 1671.

Das in einen Winter- und einen Sommerteil gegliederte Werk bietet immer zuerst, nach der Bezeichnung des Sonn- und Festtags und seiner Perikope, unter einem Holzschnitt, der meist identisch mit dem entsprechenden in der großen Evangelien- und der pro-

1) Sie ist wohl nie erschienen.
2) Frankfurt 1600.
3) Succus propheticus. Dresden. 1630.

Digitized by Google

phetischen Postille, wenn auch mit anderer Einfassung, den Abdruck der Perikope; darunter wird ein Spruch ausgedruckt als Symbol, worauf die Predigt folgt. Die Anlage ist demnach dieselbe wie in der Postilla prophetica, mit dem Unterschied, daß dort nur alttestamentliche, vorwiegend messianische Symbole, hier neutestamentliche gewählt sind, doch nicht ausschließlich. Die Symbole sollen — wie hier ausdrücklich ausgesprochen wird — zur Behältlichkeit für die Laien dienen [1]), wie die Alten ihre Themata und Sätze gehabt [2]): schreibt sie euch auf [3]), lernt sie auswendig, erklärt sie euren Kindern, zum Trost wider den Teufel [4]). Dieser in den beiden Postillen ausgeführte Gedanke ist gewiß ein trefflicher; so ist das Thema der Predigt und oft das der Perikope in einem Bibelspruch dargeboten, der sich leicht einprägt und tiefere Nachwirkung birgt; als ein Stichwort, um das sich der andere vernommene Stoff krystallisiert; eine Melodie, zu welcher die Begleitung bald einfällt. Die Motti der symbolischen Postille sind häufig aus der evangelischen Perikope selbst entnommen; von den epistolischen ist, wie absichtlich, Umgang genommen; einmal [5]) besteht es aus einem ganzen Psalm, zuweilen in einem Stück des Apostolikums [6]); wiederholt fällt es mit der Perikope zusammen [7]) oder setzt sich aus einem Stück Perikope und einem andern Spruch zusammen [8]). Wir haben dann eben ein Doppelsymbol, wie ein solches, aber in anderer Weise, nämlich als Zusammensetzung aus verschiedenen Bibelsprüchen, auch sonst [9]) sich findet. Sogar ein dreifaches erscheint [10]). Dagegen weisen wiederum fünf Reden dasselbe Symbol auf [11]). Mehrfach ist, wohl der Einheitlichkeit des Symbols zuliebe, nur

1) 7 b.
2) 30 a.
3) 60 b.
4) 52 a.
5) Misericord.
6) Himmelf. u. Exaudi.
7) In den drei zwischen Judic. u. Karfr.
8) Exaudi.
9) 1. n. Drei Kön. Pfingsten. 12. u. 19. n. Trin.
10) 23. n. Trin.
11) 4—8. n. Trin.

Digitized by Google

ein Stück der Perikope behandelt und im Symbol zusammengefaßt [1]); zuweilen besteht nur ein loser Zusammenhang zwischen dem sehr spannkräftigen Symbol und der Perikope [2]). Ja es wird nach Umständen gänzlich von der letzteren abgesehen, obwohl sie voll vorgedruckt und ihr Inhalt zudem als eine Überschrift ausgezeichnet ist, um einen anderen Gedankengang auszurichten [3]); meist mit der Begründung, daß am Nachmittag über die Perikope gesprochen werden würde.

Innerhalb dieser letzten Postille sind wieder kleinere Gruppen abgesondert: vier Stücke über die vierte Zukunft Christi [4]), davon das erste besonders lebendig mit hiobisch-faustischer Scenerie; ferner vier über Christi Versuchung [5]); drei zur Vermahnung von Beichte, Absolution und Abendmahl [6]); fünfzehn vom heiligen Geist und gutem Gewissen [7]). — Der Umfang der Predigten dieser Postille schwankt zwischen vier nnd zwölf Seiten (also in 4); die am Karfreitag zählt allerdings 26, wovon indessen 18 Text.

B. Einzelne Predigten über normierte Texte.

Einige Perikopenpredigten haben keinen Eintritt in die Postillen erhalten: von der Waage Gottes [8]); von Zacharias; Benediktus und Nikodemus (letztere also verschieden von der über denselben Text in der großen Postille):

III Predigten, Von heil. Creutz [9]); **Von Zachariä Benedictus; und von der Waage Gottes: Samt einem Bericht von seiner Schwachheit.** Nürnberg, 1564. kl. 8.

$4^3/_4$ Bg. sign. ohne Blz.

Nicodemus | Mathesij, | das ist, | Erklerung vnd Außlegung des Heiligen Eu- | angelii von Nicodemo, wie wir

1) 3. n. Drei Kön.; Estomihi; 20. 24. n. Trin.

2) 7. 10. 13. n Trin.

3) 6. 8. 12. 14. n. Trin.

4) Zwischen 1. u. 2. Adv., mit dem Text vom 26. n. Trin, der in dem Jahre ausfiel.

5) Invocav. — Remin.

6) Zwischen Judica u. Karfr.

7) Pfingsten — 14. n. Trin. excl 11. n. Trin.

8) Vgl. auch unten S. 715, Anm. 4 in: de profundis.

9) Vgl. S. 713, Anm. 4.

Digitized by Google

arme | Sünder das ewige Leben erwerben vnd bekomen | können, welches man am Sontag Trinitatis aus Jo | han. 3. in der Christlichen Kirchen pfle- | get zu handeln. || Gar fleissig vnd reichlich beschrieben | von dem alten Herrn | M. Johanne Mathesio, weyland | Pfarrer im S. Joachimsthal. || Allen gutherzigen vnnd fromen | Christen zu Nutz, Lehr vnd Trost erstmals | in Druck verordnet. || Cum Gratia & Priuilegio. | Gedruckt zu Leipzig, bey Johan: | Beyer, Im Jahr, | M. D. Lxxxvij. 8.

Am Ende: Gedruckt zu | Leipzig, Bey Jo- | han: Beyer | M. D. Lxxxvij.

6 Bog. sign. u. num. Titel roth und schwarz.

Schließlich noch eine Perikopenpredigt zu Neujahr **vom Namen des lieben Jesulein** in dem Sammelwerkchen „Christkindlein" [1]).

II. Predigten über freie Texte.

A. Über einzelne Abschnitte.

Wenn auch das Sich-los-machen von der überlieferten Perikopenpredigt — wofür sich Zwingli auf die alte Kirche berief — einen kennzeichnenden Unterschied zwischen der reformierten und lutherischen Predigt festsetzt [2]), beweist u. a. Mathesius, wie auch die letztere oft an dieser Freilassung teilnahm.

Seine Fastenpredigten eröffnen diese Gattung. Unter seinen Vorgängern in derselben sei nur an den „Tullius in kirchlicher Beredsamkeit", an Leo den Großen; an den „Chrysostomus seiner Zeit" Eustathius von Thessalonich; an den großen Mönch von San Marco; in deutscher Sprache an den Basler Minoriten Joh. Gritsch mit seinem als homiletisches Repertorium im 15. Jahrhundert so weit verbreiteten Quadragesimale; an Geiler von Kaisersberg; aus dem 16. Jahrhundert an den Ulmer Pfarrer Ulrich Krafft u. A. [3]) erinnert. Mathesius' Amtsbruder Kaspar Frank hat jene Sammlung nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und bevorwortet:

---

1) S. u.

2) Herzogs R.-E.² 18, 524.

3) Cruel a. a. O., S. 556 ff.

Digitized by Google

Fastenpredigten, || Von Christlicher | vnd seliger betrachtung des leidens vnd sterbens vnsers Herrn | Jesu Christi, zur lehr vnd trost den | einfeltigen, gepredigt vnd zusammen bracht; || Durch den alten Herrn M. Johann Mathesium, weyland Pfarr- | herr in S. Joachimsthal, vnd alles vor | seim Christlichen end verfertiget. || Mit Römischer Key. May. Frey | heit inn sechs Jaren nicht | nachzutrucken. || Getruckt zu Nürnberg, durch Dieterich Gerlatz M.D.LXX. kl. 8.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg, durch Dieterich Gerlatz. 26½ Bg. sign. u. num. Titel roth u. schwarz.

Die folgenden Aufl. mit verändertem Titel. 1571. 1577. 1584.

Die 17 Predigten sind von Estomihi bis Ostersonnabend (1551), am Sonntag und Freitag gehalten; in der Karwoche auch noch am Mittwoch und Sonnabend; dazu eine am S. Matthiätag; im Umfang 15 bis 36 Seiten. Sie verbinden Schlichtheit und Einfalt mit Gedanken-Reichtum und entbehren an mehreren Stellen nicht des rednerischen Schwunges. Nahe mit ihnen berühren sich die über das Passional, den Prolog und das Leben Jesu.

Zweitens gehören in diese Klasse Neujahrspredigten, 1557 gehalten, ein Menschenalter später erschienen. Mathesius berücksichtigt die im 15. Jahrhundert aufkommende Sitte der Prediger, den Anfang des neuen Jahres auszuzeichnen und die weltliche Gewohnheit des Glückwünschens und Geschenkgebens nachzuahmen, wie Lochmair, Herolt, Hollen, Nieder es liebten [1]).

New Jahr Mathesij. | Das ist, | Auslegung vnd | Erklerung des vhralten vnd al= | ler Ersten Euangelij von des Weibes | Samen, aus dem schönen Trostsprüchlein | Gen. 3. Ich wil Feindschaft setzen, etc. | Item || Christliche vnd Euangelische Er- klerung des Spruchs Apoc. 14. Selig sind | die in dem HERRN sterben, etc. | Welchen man zum Jahrbegengnis der | Stiffter vnd Begaber der Kirchen hat pflegen | zu handeln. || Auffs fleißigste geprediget von | dem alten Herrn | M. Johanne Mathesio, weyland | Pfarrer in S. Joachimsthal. || Mit Churf. Sächs. Begnadung, | Gedruckt zu Leipzig, Beij Johan | Beijer, Im Jahr, | M.D.Lxxxvij. kl. 8.

Am Ende: Gedruckt zu | Leipzig, Bey Jo-—han: Beyer. Im Jahr, M.D.Lxxxvij. Mit Holzschn.

9 Bg. sign. u. num. Titel roth u. schwarz.

---

1) Cruel a. a. O., S. 607 ff. Vgl. auch das Neujahrsgeschenk der Sarepta.

Digitized by Google

Diese vier Weihnachts- bezüglich Neujahrs-Predigten [1]) — je 18—33 Seiten lang — hat der Verleger fünf Jahre später einer anderen [2]) Sammlung beigefügt; diese enthält außerdem die früher [3]) angemeldeten zu Neujahr; weitere am Sonntag nach Neujahr; eine Festrede am Christtag, zwei am Dreikönigstag und fünf über Psalm 72:

Christkindlein Mathesij || Das ist: | Lehr vnd Trost-reiche Erklerungen deß Zwey | vnd siebentzigsten Psalms, Auch etlicher | schönen Sprüche deß Alten Testaments, von der | Person, Ampt vnd Wolthaten vnsers | Heylandes vnd Erlösers | Jesu Christi. || Inn Vierzehen Predigten abgetheilet, | vnd auffs Christfest zu vnterschiedenen | Jahren in S. Joachimsthal | gehalten, durch | M. Johannem Mathesium | weyland Pfarner daselbst. || (Holzschn: Christkind mit Himmelskugel und Kreuz auf Meer und Erde thronend.) 15—92. | Cum Gratia & Priuilegio, & | Zu Leipzig, bey Johan: Beyer.

Am Ende: Gedruckt zu | Leipzig, bey Johan: | Beyer. || (Hausmarke) Im Jahr M.D X—Cij. 8.

15 Bg. sign. u. num. Titel roth u. schw. —

In dem Bekenntnis vom Abendmahl [4]) begrüßen wir eine Reihe Predigten über die paulinischen Einsetzungsworte. Sie sind einfach und innig; aufs lebhafteste spürt man dem Redner bei diesem Kriegsthema der Zeit die Sorge um das Seelenheil seiner Pflegebefohlenen an. Daher ist er unerbittlich gegen alle anders Denkende, als Feinde des klaren Wortes. Er läßt sich Wiederholungen nicht verdrießen, um nur alles deutlich zu machen und einzuprägen. Der Umfang wechselt zwischen 14 und 35 Seiten, das Schlußstück erstreckt sich sogar über 47. Bis zum zwölften Stück tragen alle die Überschrift: vom Abendmahl des Herrn Christus; dann treten Sonderbezeichnungen ein.

Durch den Titel treten sie sofort mit Luthers gleichnamiger Schrift [5]) in die Schranken. Das derselben in gleichem Stoff um ein Jahr voraufgegangene „schöne Büchlein [6]) unseres lieben Prä-

---

1) Die Jahrbegängnis-Pr. in dieser Schrift gehört zu den Kasualien.

2) Einer der vier sind wir schon in der post. proph. begegnet; vgl. S. 703, Anm. 3.

3) S. 707, Anm. 1.

4) Vgl. S. 701, Anm. 4.

5) a. 1528. Köstlin, M. L.³ II, S. 104.

6) Köstlin a. a. O. II, S. 88.

Digitized by Google

ceptors" wird ausdrücklich erwähnt [1]). Diese beiden Werke waren epochemachend auch für Mathesius gewesen; sie hatten den Entschluß, nach Wittenberg zu gehen, vollends in ihm reifen lassen. Sein Bekenntnis ist schlichter, praktischer und erbaulicher und kann jene Parallele wohl aushalten; es gehört in seinen Grenzen zu dem Besten, Lesenswertesten und Unbekanntesten aus seiner Feder:

Bekantnuß | Vom Heyligen | Abendmal vnsers lieben | Herren JESU Christi, jetzt in | dieser gefehrlichen zeit, allen from- | men Christen zur lehr vnnd | trost, in sechtzehen Pre- | digt getheilet. ‖ Durch den alten Herrn M. Jo- | han Mathesium seligen, Pfarherrn der Kirchen Gottes in S. Joachimstal ge- | prediget vnnd mit fleiß vor seinem | Christlichen ende von im selbs | verfertiget. ‖ Luce 1. Gene. 18. Bey Gott ist kein Ding vnmöglich. ‖ Nürnberg M.D.LXVII. 8.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg | durch Dieterich Gerlatz, in | Johann von Berg selig | Druckerey.

$28^1/_2$ Bg. sign. ohne Blz. Register.

Weitere Ausg.: 1572. 1585. u. Heydelberg, durch Jacob Müller. (o. J.)

B. Über ganze Kapitel.

Bei diesem § mit seinen elf Punkten tritt wieder die Frage der Gruppierung in den Vordergrund. Diesmal dürfte das Geeignetste sein, der biblischen Reihenfolge der Texte sich anzuschließen. Obenan steht die Auslegung der Sintflutgeschichte, wenn man will, ein Seitenstück zu des Basilius und Ambrosius Hexaëmeron, unter dem Titel diluvium, welches Wort Mathesius oder der Herausgeber einfach aus der Vulgata entlehnte, während es ja heut ein geologischer Kunstausdruck ist, welcher die jener Zeit großer Niederschläge entsprechende Erdschicht bezeichnet. Die Diluvialreden, mit oft antediluvialer Naivetät in naturgeschichtlicher Beziehung, aber ungemein volkstümlich mit besonderer Bewährung des Talentes, das Fernste nah zu bringen, gewöhnlich ca. 16 Seiten umfassend, doch auch in dem Spielraum von 6 bis 18, liegen in zwei sehr verschiedenen Rezensionen vor:

Diluuium Mathesij, ‖ Das ist, | Außlegung vnd Erklerung | der schrecklichen vnd hinwider gantz tröstlichen | Historien von der Sünd-

---

1) 44ª. Daß Math. dieses von 1527 hier meint, folgt aus der Bezugnahme auf das Zusammenlesen der Väter-Sprüche. Erl. A., Bd. 30. 104. Köstlin a. a. O. II, S. 93.

Digitized by Google

fluth, die sich zur Zeit Noë des | Predigers der Gerechtigkeit zugetragen, vnnd von Mose | durch Vier gantze Kapitel seines Ersten | Buchs beschrieben worden. || In Vier vnd Funfftzig Predigten mit sonderli- | chem fleiß abgetheilet, vnd in S. Joachimsthal im Sieben | vnnd Acht vnd funffzigsten Jahr gehalten, | durch den alten Herrn | M. Johannem Mathesium, | weyland Pfarherrn daselbst. || In diesen letzten Zeiten aber allen Bußfertigen hertzen | zu Nutz, Lehr vnd Trost, Erstmahls aus dem richtigsten hinder- | lassenem Original zum Druck verfertiget. || Mit Churf. Sächs. sonderlichen Begnadung | Gedruckt zu Leipzig bey Johan: Beijer, | Im Jahr M.D.Lxxxvij. 4. | Am Ende: Gedruckt zu Leipzig, | bey Johan: Beyer. Anno: DILVVIVM aqVae praeterIIt IgnIs atqVe VenIet. | Oder: DILVVIVM IgnIs EsaIae & | PetrI qVoqVe VenIet | [1]).

71 Bg. sign. u. num. Titel roth u. schwarz.

In demselben Jahre, etwas später, erschien in Nürnberg eine andere Ausgabe vom Pfarrer Oberndorffer. Er war auch ein Rochlitzer Kind, stammte sogar aus einer der Mathesianischen verwandten Familie, ist zudem Schüler des Joachimsthalers gewesen. Vor seinem ersten Pfarramt zu Mittweida war er nach Amberg in der Oberpfalz berufen worden. In einer umfangreichen Vorrede macht er seinem Herzen Luft über die schlechten Ausgaben der Werke seines vielbewunderten erlauchten Landsmannes, dieses göttlichen Werkzeugs, die einen sonderlichen Genium und den besten Saft aus Herrn Luthers und Melanthons Büchern wie in einer Preß zusammengekeltert haben: Ob nun wohl ein solcher Meister kaum jetzt lebt, der die angefangenen Muster mit Lob ausführen konnte, habe ich doch u. a. das diluvium privatim für mich genommen; selbst zur Mittweid bei meiner damals anbefohlenen Kirche mit Nutzen gepredigt, mit meiner Hand dreimal abgeschrieben und immer daran gebessert bis ins zwölfte Jahr; habe mich aber nie unterwinden wollen, meine Nacharbeit an Tag zu geben; da nun aber ein jeder Abenteurer in den nachgelassenen favis sudelt, habe ich mein diluvium passieren lassen, wenn ich auch des Meisters Fürbild nicht erreicht.

Der Umfang des Oberndorffer-Diluviums ist beträchtlich geschwollen, auf 119½ Bogen statt 71. Auch die Zahl der Predigten

---

1) Die großen Buchstaben ergeben 1587. Mathesius selbst war ein Freund solcher Spielereien; vgl. Sarepta u. s.

Digitized by Google

ist größer: 57 gegen 54. Letzteres kommt daher, daß aus der 14. zwei: die 14. und 15, ebenso aus der 22. zwei: die 23. und 24. geworden sind, und daß hinter der 46. bezw. 48. als 49. die Hochzeitspredigt Urbanus eingeschoben ist. Auch sonst begegnen Einschiebsel von Versen und Belegstellen, und vor allem sind aus Mathesius' und Luthers Werken etliche gute Handstein und Greuplein dazu gethan.

In der Redaktion des Ambergers steckt ein tüchtiges Stück Arbeit, deren Wert noch erhöht wird durch seine bescheidene Schätzung derselben, seine Ehrfurcht gegen den „Seher" im Thal und durch die treffliche äußere Ausstattung. Das Ganze liest sich klarer und fließender als die erste Rezension; viel ist nicht nur ausführlicher, sondern auch deutlicher geworden; allerdings merkt man oft die mühsame Hand des düftelnden Mosaikarbeiters. — Weitere Ausgabe Leipzig 1605. — Wie vorauszusetzen, finden sich manche Anklänge an Luthers Predigten [1]) und enarrationes [2]) zur Genesis. —

Zu der Predigten-Gruppe über ganze Kapitel gehören weiter die über sieben Psalmen in verschiedener Behandlung und Ausdehnung. Obenan steht das in seiner Art treffliche:

Passionale | Mathesij, | das ist, | Christliche vnnd | andechtige Erklerung vnd Außlegung des Zwey vnd Zwantzigsten Psalms,| vnd Drey und Funfftzigsten Kapitels des Propheten| Esaiae, welche sind klare, helle vnd eigentliche Weis- | sagungen von der Passion, Leiden, Creutz, Todt, | Auferstehung vnd Reich des HErrn Christi, dero ei- | ne fast Eilffhundert, vnnd die andre an die Acht- | hundert Jahr vor Christi Leiden geschehen. | Auffs fleißigste erkleret vnd | gepredigt | Durch den alten Herrn | M. Johannem Mathesium, | weyland Pfarrer in S. | Joachimsthal. | Mit Churf. Sächs. sonderlichen | Begnadung vnd Freyheit | Gedruckt zu Leipzig, bey Johan.: Beyer. M. D. Lxxxvij 4.

24 Bog. sign. u. num. Titel roth und schwarz. Weitere Ausgaben: Nürnberg (o. J.). Leipzig 1601.

Mit dem „Passional Christi und Antichristi" haben diese Fastenpredigten nur das Titelstück und etwas Polemik gegen Rom gemeinsam. Die zehn Predigten aus Jes. 53 haben, wie berührt, später

---

1) Köstlin a. a. O. I, S. 614.

2) Ebd. II, S. 598.

Digitized by Google

in die postilla prophetica Aufnahme gefunden, auf die Sonntage und Freitage von Invocavit bis Freitag nach Judica, ohne unmittelbare Beziehung zur Perikope, durchweg analytisch, von 7 bis 15 Seiten aufsteigend. — Namentlich gegen Ende des Jahrhunderts stoßen wir auf eine ganze Reihe von Passionalen. —

Von den sogen. messianischen Psalmen hat Mathesius noch den **72.** in fünf Predigten — je 13—20 Seiten — in jenem vom Verleger „Christkindlein“ [1]) getauften Sammelbändchen behandelt. —

Von den Bußpsalmen, welche von jeher der Kirche so hoch gestanden; deren erbauliche Auslegung die erste von Luther selbst verfaßte und veröffentlichte Schrift war [2]), hat Mathesius den 51. gewählt und ihm 25 minder wertvolle, auch nicht wieder aufgelegte Predigten — je 9—22 S. — gewidmet; die Paraphrase des Psalms am Schluß — eine Liebhaberei des Verfassers — ist ebenso einfach als innig:

Fünff vnd Zwantzig | Bußpredig- | ten in den Ein vnd Funff- | tzigsten Psalmen des Kö- | niglichen Propheten | Dauids: || Gott sey mir gnedig ꝛc. || Wie dieselben der Christlichen | Gemein in S. Joachimsthal Anno 58. | trewlich erkleret, vnnd ge | halten worden. || Von dem Alten Herrn | M. Johanne Mathesio, | weyland Pfarrern daselbst.|| CumPrivilegio, & || Zu Leipzig, bey Johann Beyer. || M.D.LXXIX.

Am Ende: Gedruckt zu | Leipzig, bey Johan: | Beyer. || Im Jahr: | M. D. XC. 8.

24 Bg. sign. u. num. Titel roth u. schwarz.

Unter den Lobpsalmen griff Mathesius den **27.** und den **Octonarius** heraus. Die vier Nummern über den ersteren finden sich am Schluß des ersten Teils der Homilieen über die Korintherbriefe [3]); die über den letzteren eröffnet die kleine, auch in den Bibliotheken äußerst selten gewordene, schon gestreifte Sammlung [4]) unter der Überschrift: vom h. Kreuz. Ebenfalls eine Sammlung — die Sarepta [5]) — beschließt die erbauliche, analytische, auch gesondert erschienene:

Außlegung des | CXXXIII. Psalms, | des Königlichen Pro- | pheten Dauids. || Sihe(!) wie fein vnd lieblich ist's, | das brüder eintrechtig

1) Vgl. S. 709.

2) Köstlin I, S. 123. Luthers Werke. W. A. I, S. 154.

3) Vgl. S. 721, Anm. 3. Ausg. 1590. 377ᵃ. 383ᵃ.

4) Vgl. S. 706, Anm. 9.

5) S. u. S. 729, Anm. 4.

Digitized by Google

bey ein | ander wonen, ꝛc. || Gepredigt zum seligen Newen | Jar allen Fried-liebenden | Christen. || Durch den alten Herrn | M. Mathesium. || Getruckt zu Nürnberg, durch | Dietrich Gerlatz, in Johañ vom Bergs seligen Truckerey || M.D.LXVIII. 8.

4½ Bg. sign. ohne Blz. Weitere Ausg. Leipzig 1618. 4. —

Die weitaus bedeutendste und ergreifendste Gruppe der Psalmen-Predigten ist die über den 130. Sie bilden den Hauptteil eines von Mathesius selbst, kurz vor seinem Tode veranstalteten Sammelwerks, das ein Bekenntnis seines Glaubens sein sollte, seinen Pfarrkindern zum Valete hinterlassen:

Das tröstliche De pro- | fundis, welches ist der | CXXX. Psalm Davids || Sampt Predigten von der Rechtferti- | gung, warer anruffung, der Wag Gottes, | vnd seliger sterbkunst des alten Sime- | onis Luce 2.|| Gepredigt im Joachimsthal, durch | den alten Mathesium. || Mit einer Vorrede von Gottseligkeyt, | zucht, ehr, vnd lob, Christlicher vnd an- | dechtiger Matronen. || Weñ du der mal eins bekert wirst (spricht der Son Gottes zu S. Petro) stercke deine Brüder. | Luce am 22. Capitel. || Nürnberg. || M.D.LXV.

Am Ende: (Hausmarke) Gedruckt zu Nürnberg, | durch Vlrich Newber, vnnd | Dietrich Gerlitzen. (!) || 4.

68 Bg. sign. ohne Blz. Haupttitel roth u. schwarz. Weitere Ausgaben: 1571. 1580. 1581.

In der 59 S. langen Vorrede an die Joachimsthaler vom Bartholomäustage des Todesjahres des Verfassers gedenkt er seiner schweren Anfechtung im Herbst zuvor; zum Danke für den tröstlichen Zuspruch und die Fürbitte vieler Matronen daheim und draußen bietet er diese Gegengabe und gedenkt nun, dem andächtigen weiblichen Geschlecht zu Ehren und Lehr, vieler gottseligen Frauen und Jungfrauen. So entfaltet sich ein reiches Frauenlob, eine Ehrenliste edler Frauen aus Bibel und Geschichte. Wiederholt redet der Verfasser unmittelbare seine Töchter an und hat die Genugthuung in seinem blühenden Kranz ihnen besonders ihre allerliebste Mutter [1]) und beide Großmütter zum Vorbild hinstellen zu können. Der Widmung folgen nach dem Abdruck des Textes, in größerem und schönerem Druck die elf Predigten — je 10—30 S. — welche trotz vieler Wiederholungen im Verhältnis zueinander und zu den

1) gest. 1555.

Digitized by Google

übrigen Werken, immer neue Verknüpfungen, neue Formen und Veranschaulichungsmittel aufweisen. Im Anfang und im Verlauf wird mehrmals auf Luthers, aus diesem schönen, geistreichen Psälmlein erwachsene, Dichtung verwiesen. Der herrliche Choral beherrscht die Predigten gleich einem cantus firmus; sie sind wie eine Figuration desselben, von fern an jenes gewaltige Tonbild gemahnend, mit dem Bach seine Matthäus-Passion eröffnet.

Nach den Klängen de profundis — überhaupt ein Lieblingsausdruck des Verfassers — kommt in dem in Rede stehenden Testamente zunächst ein textloses Stück [1]). Daran schließt sich eine Trostschrift für eine betrübte Matrone; ein offener Brief von größter Schlichtheit, Zartheit und Sanftheit [2]). Ebenfalls ein offener Brief, an einen lieben Herrn und Freund, in Eile, folgt darauf: Ein Bericht von der wahren Anrufung, samt einer kurzen Auslegung des Vater-Unsers [3]). Schließlich treten hinzu die schon beregten Reden von der Wage Gottes [4]) und von Simeonis Trostpsalm [5]). Aus diesem Komplex waren die an zweiter und vierter Stelle untergebrachten Schriften bereits früher zusammen gesondert erschienen (und wurden nun durch den Brief an die Matrone getrennt):

Vom Artikel | der Rechtfertigung vnd | warer Anruffung. || Joh. Mathesij | Predigten in Sanct | Joachimsthal. || Habakuk 2. | Der gerecht lebet seines glaubens. || Nürmberg. || M.D.LXIII. 8.

Am Ende: Gedruckt zu Nürmberg, durch Jo- | hann vom Berg, vnd | Vlrich Newber.

8 Bg. sign. ohne Blz.

Auch die beiden Simeon-Predigten sind im Jahre des „de profundis" für sich ausgegangen:

Des alten Herrn Simeonis Trostpsalm | Luce II | vom ewigen vnd

---

1) Daher s. u.

2) Der Einfachheit wegen hier gleich erledigt, obwohl sie genauer in die textlose oder Kasualien-Rubrik gehört, wenn man sie nicht zu den Briefen weisen will, wie das folgende Stück.

3) Auch dieser gehörte eigentlich zu den Kasualien.

4) Vgl. S. 706, Anm. 8.

5) Vgl. S. 701, Anm. 6.

Digitized by Google

zeytlichen Todt vnd seligen Sterbkunst. || Gepredigt im S. Joachimsthal, | durch Johann Mathesium. || M.D.LXV. 8.

2 Bg. sign. ohne Blz. — Weit. Ausg. 1580. — Sie sind auch als dritte und vierte der vier Simeon-Predigten in den dritten Theil der Evang.-Post. aufgenommen.

Im Neuen Testament hat sich Mathesius den johanneischen Prolog zum Vorwurf einer umfangreichen Homilieen-Reihe erkoren. Ein kühnes Unterfangen gewiß! im Hinblick nicht nur auf die rein sachliche Schwierigkeit des Textes, sondern auch auf die Gemeinde, vor welcher diese Rätselschrift zu entziffern war; und endlich auf die hochragenden Vorgänger. Zu diesen gehören ja der Goldmund der griechischen Kirche, der bis heute erste Männer durch die Hoheit und Humanität seiner Gedanken fesselt; ferner der Chrysostomos des Abendlandes, zugleich dessen gewaltigster und vielseitigster Theologe; weiter jener mittelalterliche Mittelsmann, der seraphische Doktor, welcher „mit seiner Innigkeit auch die subtilsten Bestimmungen der Scholastik erquickte“; endlich Luther; letzterer allerdings nur in einer Predigt über den Anfang des vierten Evangeliums [1]).

Mathesius hat 40 Skizzen über den Prolog und eine über V. 29^b hinterlassen:

Christliche vnd | Aus Gottes Wort | wolgegründete Erklerung vnd Außle- | gung in das Erste Capitel des Euangelisten S. Johannis. || Von der Einfleischung vnd Mensch- | werdung Jesu Christi. || In Ein vnd viertzig Predigten mit fleiß abgetheilet, vnd | gehalten in S. Joachimsthal, des 1564 vnd 65. Jahrs. | Von dem alten Herrn | M. Johanne Mathesio, seligen, | weyland Pfarrer daselbst | 15 (Hausmarke) 89. || Zuuor niemahls im Druck ausgangen. | Mit Churfürstlicher Sächs. Begnadung. | Gedruckt zu Leipzig bei Johan: Beyer.

Am Ende: Gedruckt zu Leipzig bei Johan: | Beyer, Im 1589. Jahr. 8.

39 Bg. sign. u. num. Titel roth und schwarz.

Nach der am Tage vor seinem Ende gethanenen Äußerung sollte jene Prolog-Behandlung eine Einleitung zum Leben Jesu bilden. Sie enthält mit einer Ausnahme von zu 14 S., sehr kurze auf kaum 4 S. beschränkte Stücke; rhapsodisch in der Ausführung.

1) Am 3. Weihnachtst. in der K.-Post.

Digitized by Google

C. Über ganze Bücher.

Auch die Durcherklärung ganzer Bücher der Schrift, wie sie im Altertum namentlich von dem „Vater der griechischen Predigt", von Gregor von Nyssa und Chrysostomus beliebt wurde, war in der Reformationszeit mehr eine Besonderheit der reformierten Kirche, weil man sich dort kräftiger von dem lästigen Zopf der Perikopen frei machte, als in der lutherischen. Doch fehlen sie in der letzteren keineswegs; man fühlte hier so gut wie dort die Folgewidrigkeit, die Bibel, die ganze Bibel als alleinige Autorität auch für die Kanzel zu verkünden und dabei an eine zum Teil verunglückte spärliche Auswahl von Abschnitten sich zu fesseln. Luther selbst, der seine Unzufriedenheit mit derselben nicht verhehlte, predigte die Genesis, den ersten und zweiten Petrusbrief, den ersten Timotheusbrief u. a. durch. Darin folgten ihm Mathesius; ein anderer Tischgenosse und Amanuensis, der in den Osiandristischen Streit verwickelte Joachim Mörlin; der Lieblingsschüler Veit Dietrich; der schwäbische Reformator Johann Brenz; der Mansfelder General-Superintendent Cyriacus Spangenberg; der Zeller General-Superintendent Christoph Fischer; der Mit-Redakteur des Koncordien-Werkes Nik. Selneccer; der Mitarbeiter an den Visitations-Artikeln Ägidius Hunnius; der Meißener Superintendent Gregor Strigenitz; der Gegner der Ubiquitätslehre Esaj. Heidenreich in Braunschweig; der Mitarbeiter an der Maulbronner Formel und Stuttgarter Hofprediger Balthasar Bidenbach u. A. Von Mathesius besitzen wir Homilien über Sirach und die beiden Korintherbriefe [1]):

Sijrach Mathesij | das ist, | **Christliche Lehr- | haffte, Trostreiche vnd lustige Erkle- | rung vnd Außlegung des schönen Hauß-buchs,** so der weyse | Mann Sijrach zusam-men gebracht vnd geschrieben. || In gewisse Predigten vnd drey vnterschiedene Theil | angeordnet, vnd mit fleiß abgetheilet, | durch den Alten Herrn | M. Johannem Mathesium, weyland Pfarrern in S. Joachimsthal. || Zu diesen letzten, gefehrlichen vnd betrübten Zeiten, mit sehr schö- | nen Lehren, vnnd Exempeln, als ein Spiegel der Obrigkeit vnnd Vnterthanen, | Sonderlich aber guthertzigen Eheleuten, so inn dem uhreltesten vnnd von Gott erst

1) Über andere in Aussicht gestellte, aber nicht auf uns gekommene Predigten über ganze Bücher vgl. S. 691, Anm. 2. 3.

Digitized by Google

eingesetztem | Stande leben, Auch der lieben Jugend vnnd Gesinde, darbey ein jedes sich jhres Ampts | zuerinnern, vnd in der haußhaltung zu- richten, vorgestellet, vnd mennig- | lich zu nutz vnd Trost publiciret, vnnd in Druck gegeben. || Clemens in der Apostel Canon | an der Zahl 84. | Ihr sollet auch wol lernen die Weyßheit Syrach, Ja wir wollen auch, das ihr dasselbige Buch des | treflichen Manns Syrach ewern Schülern vnd Jüngern gar gemein vnd bekand machet. || Cum Gratia & Priuilegio &. | Gedruckt zu Leipzig bey Johan: Beyer, | Im Jahr vnser Erlösung. M.D.Lxxxvj. fol.

Am Ende: Gedruckt zu Leipzig, bey | Johan: Beyer. || (Hausmarke) M.D.Lxxxvj.

Sign. u. num. 3 Theile mit 177, 152, 119 Bll. resp. 122, 115, 51 Pred. (1553—58)

Weitere Ausgaben: 1589. Voigt: 1597. 1598. 1605.

Der Vorrede des Herausgebers, des Hofpredigers Lysthenius, folgt von Nik-Selneccer eine Empfehlung dieser christlich guten Arbeit. Die Homilieen sind nur Entwürfe. Mathesius hat sie weder in dieser noch anderer Form gehalten, sondern sie für seine Amtsbruder ausgearbeitet. Wir haben somit einen Anfang zu evangelischen Prediger-Magazinen vor uns. Doch ist der Verfasser nicht ganz zu Ende gekommen [1]); den Schluß hat ein gutherziger Diener göttlichen Wortes hinzugethan; in geschickter Nachahmung und Aufnahme von Lieblingsausdrücken des Autors, obwohl nicht ohne Sätze, Wendungen und Worte, die ihm fremd zu Gesicht stehen. Zweck der Erklärung: den Katechismus zu verstehen; denn auf den soll jeder Spruch gezogen werden [2]). Den damals viel beliebten Sirach zu erklären, den Luther einen rechten Lehrer und Tröster des gemeinen Mannes und Hausvaters in allen Sachen nennt, muß wieder als ein sehr glücklicher Griff bezeichnet werden, freilich oft mit der Einschränkung: bei des Verfassers falscher Auffassung jener Urkunden. Nur wenn man beliebig, alttestamentliche oder jüdisch-weltliche Gedanken in christliche umzukneten sich erlaubt, kann man über viele Anstöße der Sprüche nicht stolpern. Es wird ein Bau über dem Text aufgeführt, zu dem der Untergrund viel zu schwach, der daher mit den künstlichsten Stützen gesteift ist.

Die Entwürfe besagen eine Paraphrase im größten Stil. Die

1) Nur bis zur 3. Pr. über Kap. 44.

2) Daher könnte man den Sirach auch zu den Katechismuspredigten thun.

Digitized by Google

bewundernswerte Weltweisheit des Siraciden wird in den Joachimsthaler Tiegel gethan, um ein christliches Vademecum für die Berggemeinde zu formen. Der dem alten Spruchbuch oft mangelnden Frische, Kernhaftigkeit und Humor ist reichlich nachgeholfen, die dort schon öfters ermüdende Breite konnte freilich nicht überall siegreich überwunden werden. Die einschlagende Wucht, die Straffheit und Knappheit ist oft ergreifend; die Derbheit verblüffend, zuweilen unerträglich; das Innige, Zarte, in anderen Werken des Verfassers uns so freundlich Anmutende wird beinahe ganz vermißt. Da der Siracide fast den ganzen Bereich menschlicher Dinge überschaut, ist es ein Nachteil, daß die Homilieen über ihn hauptsächlich an Kinder und Gesinde gerichtet sind, die freilich zu den betreffenden Wochen-Gottesdiensten vornehmlich anwesend waren; an einzelnen Stellen wird der Kreis der Zuhörer weiter gezogen. Eine besondere Wichtigkeit gewinnt dies Werk noch durch die zahlreich eingefügten autobiographischen Elemente, die insofern auffallen, als Mathesius diese Denkwürdigkeiten aus seinem Leben anderen in den Mund legte. Möglicherweise hat er doch daran gedacht, diese Stoffe selbst auf der Kanzel zu behandeln; oder er vergaß, als ihn die Erinnerung packte, daß er nur für andere entwerfe. Ferner ist der Foliant eine Fundgrube für die Joachimsthaler Kultur- und Sittengeschichte.

Die so volkstümliche Arbeit wurde in die kryptokalvinistischen Streitigkeiten hineingezogen und gab zu bitteren Familien-Fehden Anlaß [1]). Der zweite Herausgeber des diluvium fällt auch über den Sirach des Lysthenius ein sehr abfälliges Urteil und ist namentlich über eine antimelanthonische und daher in einem Werk des Mathesius unmögliche [2]) Äußerung darin erbost; infolgedessen ließ Lysthenius dies sein Fündlein von der nächsten Ausgabe an fort.

Von den 308 Stücken erschien ein, in der That recht merkwürdiges, später gesondert:

Eine Christliche vnd tröstliche || Predigt. || Von den Kindelbet | terinnen vnd Hebammen, oder | die Historiam vnd Geschicht auß dem Andern Buch | Mosis am 1. Kap. v. 15. Anfangs [3]) beschrieben | vnd gehal-

1) Vgl. Vilmar a. a. O., 2, 305.

3) sc. und Sir. cp. 38.

Digitized by Google

ten [1]), || durch den alten Herrn: || M. Johannem Mathesium, weylandt | Pfarherrn in S. Joachims Thal. || Itzund aber auff das New zu fernern vnd | weiteren nachdenken den Christlichen Obrigkeiten vnd | Beampten, Wie auch trewen Predigern vnd Seelsorgern, Item | den Gottseligen Eheleuten, haußvetern vnd Haußmüttern | auß sonderlichem bedeutten vnd |wichtigen vrsachen, | also in den Druck verfertiget, || durch || Nicolaum Schenken, F. B. Oßnabrüggischen vnd Verdischen bestalten Hoffpredigern. || Gedruckt zu Lemgo, durch Conrad Grothen Erben. || Anno 1605. 4.

2 Bg. sign. ohne Blz.

Für die beregte damalige Beliebtheit dieses Buches sprechen auch gereimte Übertragungen desselben [2]) und — seine Konfiskationen in der Gegen-Reformation [3]). Den Homilieen zum Sirach sind in vielem Betracht die zu den beiden Korinther-Briefen ähnlich:

Homiliae Mathesii. | das ist: | Außlegung | vnd gründliche Erklerung der Er= | sten vnd Andern Epistelu des heiligen Apostels | Pauli an die Corinthier. || In Zwey hundert, Dreij vnd sechtzig Predigten mit fleiß abgeteilet, | vnd in S. Joachimsthal wöchentlich zur Freytagspredigt gehalten: Angefangen den | 10. Aprilis Anno 51. Vnd im Siebenden Jahre den 20. Augusti Christlich vollendet, | wie bey jeder Predigt Tag vnd Jahr eigendlich verzeichnet. || Durch den alten Herrn | M. Johannem Mathesium, weyland Pfarrner daselbst. (Das Bild des Verfassers flankirend:) M.D.—XC. | Sampt einem nützlichen Register auff beyde Episteln gerichtet. | Cum Gratia & Priuilegio &. | Gedruckt zu Leipzig bey Johan: Beyer.

Am Ende: Gedruckt zu Leipzig, | bey Johan: Beyer. | (Hausmarke.) Im Jahr M.D.XC. fol.

384 Bl. sign. u. num. Titel roth und schwarz.

Im Sonder-Titel zum 2. Theil ist nur geändert Wort 10—12 in: Andern; 22—26 in: Ein hundert; 41—63 in: Angefangen den 11. Augusti, Anno 55 | Vnd vollendet den 20. Augusti, des 1557. Jahres. ||

169 Bl. sign. u. num.

Als besondere Veranlassung zur Abfassung dieses Kommentars diente das Bestreben, damit die mancherlei seltsamen Bücher und

1) Zu berichtigen nach dem Früheren.

2) Z. B. v. Willicher 1595. Vgl. die Arbeit Joh. Hildebrandts 1662, aber wohl aus dem 16. J. stammend, mit Glossen Osianders und Mathesius'.

3) Vgl. Ztschrft. des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg. 1888. S. 90.

Digitized by Google

Scharteken, die man hin und wieder einschiebt, aus den Händen zu winden. Man kann diese Homilieen wie die zum Sirach am entsprechendsten als Bibelstunden bezeichnen, in denen jedoch sehr hohe Anforderungen gestellt werden; oft nähern sie sich bedenklich einem exegetischen Kolleg oder wenigstens einer Religionsstunde in den oberen Gymnasialklassen. Vom sechsten Kapitel oder der 38. Predigt an sind sie sehr kurz, meist nur dreiseitig; trotzdem sind sie wohl nicht als bloße Skizzen zu werten. Durch dieses Maß wird die oft schwere Speise verdaulicher, wenngleich man gerade diese Spanne tröstlicher ausgenutzt sich denken könnte. Indessen kommt dies Element in der sonstigen gottesdienstlichen Übung im Thal ausgiebig zur Geltung. Auch die volkstümliche Kraft, dem Schwachen Milch zu geben, klein zu brocken, kommt trotzdem gerade hier wieder glänzend zur Entfaltung. Neben einigen isagogischen Fingerzeigen und Erläuterungen aus der Neutestamentlichen Zeitgeschichte, aus welchen die geographische und historische Beschreibung Korinths herauszuheben, geht das Hauptabsehen darauf, die Briefe für die Gegenwart fruchtbar zu machen; Mosis wie der Korinther Kirche eine Figur und Vorbild, wie es bei uns am Ende der Welt vor'm jüngsten Tage gehen wird! Im ersten Teil [1]) findet sich das Intermezzo jener vier Predigten über den 27. Psalm [2]); am Schluß des zweiten das einer von des Verfassers Freund Caspar Eberhard gehaltenen Leichenpredigt.

In diese Abteilung dürfte sich am besten das sonst schwer einzuordnende Leben Jesu schicken; in Analogie mit dem Werk über Sirach wird es im Rahmen des zweiten Artikels behandelt, in welchem die Christenheit fast auf jedes Wort ein eigenes Fest bestimmt hat, an dem wir lebenslang zu lernen haben, und würden wir so alt wie Methusalem. Diese Predigten sollen eine Art Kinderlehre sein [3]), wie ja diese großen Sachen von Christo mit so einfältigen, schlichten und simpeln Worten geschrieben sind [4]).

---

1) 376 b—383 a.

2) Vgl. S. 713, Anm. 3.

3) 1 b. 5 a.

4) 24 b.

Digitized by Google

Hier fällt es auf, daß auf Luthers katechetische Schöpfung nicht hingewiesen, eine Benutzung eher vermieden wird. —

Die alte Kirche hat in Prosa die Erklärung und harmonistische Zusammenfügung der Evangelien nicht überschritten [1]); in ihren Dichtern, einem Juvencus, Nonnos, Sedulius, grüßten noch die letzten Strahlen der untergehenden Sonne klassischer Poesie den neuen menschgewordenen Gott [2]). Im Mittelalter hat der große Freund der Reformkonzilien Gerson in seiner Konkordanz, die Mitte haltend zwischen Harmonie und Synopsis, eine fortlaufende Erzählung des Lebens Jesu geboten [3]). Zahlreicher waren die erbaulich-historischen und die dichterischen Leistungen.

Von den Germanen ist Christus früh gefeiert worden. An Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi reiht sich Bonaventura. Eine kaum übersehbare Reihe von Nachahmungen folgen im 13.—15. Jahrhundert. An die weit verbreiteten Historienbibeln und biblia pauperum schließen sich die Poesieen der Mystik. Unter ihnen vor allem jene zahlreichen imitationes Christi; daneben weiter, unter Katharern und Waldensern, Wiclefiten und Husiten, Gottesfreunden und Begharden, stets der gleiche Rückgang auf das Leben des Herrn als den inneren Ausgangspunkt aller Reform [4]). Ganz besondere Hervorhebung verdient in unserem Zusammenhang ein vor kurzem ediertes Bruchstück des Lebens Jesu in altböhmischer Sprache aus dem 14. Jahrhundert [5]). Auch das Ende des vorreformatorischen Jahrhunderts weist mancherlei Büchlein über das Leben Jesu auf [6]); das erste Jahrzehnt des 16. scheint dann fast einen Rückgang zu bezeichnen; wie die übrige Erbauungs-Litteratur dürftiger erscheint, finden wir nur ein einziges Leben Christi [7]). Um so reicher sprudelt die Quelle im zweiten Jahrzehnt, so daß wir hier wieder einen ge-

1) Hase, Geschichte Jesu 1876. S. 114.
2) Ebd. S. 163.
3) Ebd. S. 112.
4) Nippold, Das Leben Jesu im MA. Bern 1884. S. 6 f. 45
5) Ztschrft. d. kgl. Museums in Prag. 1887. 59. Jahrg. S. 299.
6) Nippold a. a. O., S. 62.
7) Ebd. S. 63.

Digitized by Google

wichtigen Beweis für das tiefreligiöse Leben dieser Zeitwende erhalten. Da stehen nebeneinander ein Evangelium mit der Glosse, ein Leben Jesu von einem Barfüßer Observanten; Geilers Evangelienbuch und Vater-Unser; Staupitz' Nachfolgung des willigen Sterbens Christi; die Passion Jesu Christi von Dan. Agricola; das V. U. v. Weida, die anonyme Erklärung des V. U. von 1516. Wie die Reformation, die im Jahre darauf äußerlich inauguriert wurde, zum Evangelium zurückkehrte, mußte auch das Leben Jesu in seiner Ganzheit bald in den Gesichtskreis rücken. Die ganze Periode ist ja von dem Grundgedanken des Rückgangs auf das Vorbild Jesu erfüllt; wir begegnen ihm nicht zum wenigstens in den dann von den Führern Geächteten: in Schwenkfeldts Sendschreiben, in den Liedern der Täufer [1]). Osianders Evangelienharmonie erlebte eine Unzahl Auflagen [2]); ein Geschlecht später tritt die des Laurent Codmann auf; ihm folgen Chemnitz, Leyser, Joh. Gerhard [3]). Es ist wieder recht kennzeichnend dafür, daß Mathesius ins Dunkel zurückgeschleudert ist, daß man sein Werk über das Leben Jesu an den Orten der theol. Litteratur, wo man es billig sucht, nirgends auch nur erwähnt findet. Und doch gehört es nicht nur, wie Vilmar [4]) empfand, zu den am meisten charakteristischen desselben, sondern zugleich zu seinen allerbesten. Ich möchte ihm in seiner Art fast die Palme zuerkennen; so abgeklärt, gedrungen, oft gewaltig in Gedanken- und Linienführung. Da freilich die Eigenartigkeit des Entwurfs von Sarepta und Lutherhistorien größer, wurde es nicht dermaßen verbreitet. Immerhin hat es, bis in die erste Periode des verwüstenden Krieges hinein, sechs Auflagen erlebt und, was für uns besonders wichtig, eine Übertragung ins Böhmische erfahren. Auch der Umstand dürfte ihm einen Reiz verleihen, daß es das einzige ist, welches von einem der Söhne des Verfassers, dem ältesten, dem Mediziner, herausgegeben wurde:

---

1) Nippold, Handbuch der neuesten KG. 3. Aufl. Elberfeld 1880. 1, 18. 21.

2) Ebd. und Hase a. a. O., S. 112.

3) Herzogs R.-E.² 6, 671.

4) A. a. O., S. 301.

Digitized by Google

. **Historia | Unsers lieben Herren vnd Hey- | lands JESU Christi, Gottes vnd Marie Son,** | Wie derselbig empfangen, Geboren, Was er biß in das | vierund- dreissigst Jar seines alters gethan, Gelert, vnd Gelitten, Wie | er am Kreutz für vns arme Sünder gestorben, Am Ostertag vom | Todt wieder erstanden, Am viertzigsten tag hernach gen himel gefa- | ren, sich zur rechten des Vatters gesetzt, Vnd endtlich als ein Richter, | zum Gericht der lebendigen vnndt todten, am Jüngsten tag kommen | wird. Alles nach ordnung des andern Artickels vnsers Christ- | lichen Glaubens, von der Erlösung, vnd auß den Heyligen Euangelisten genommen || durch den alten Herrn M. Johann Mathe-—sium seligen in S. Joachimsthal auff die Sontag vnd | Fest im Jar gepredigt, | vnd vor seinem Christ- lichen ende verfertigt. || Der Erste thayl. || Mit Römischer Keyserlicher Maiestat freyheyt | nicht nachzutrucken. || Gedruckt zu Nürnberg durch Dieterich Ger- | latz, in Johans vom Berg seligen Truckerey. || Anno M.D.LXVIII. fol.

Am Ende: (Hausmarke) Gedruckt zu Nürnberg durch Dieterich Ger- | latz, in Johann vom Bergs seligen Truckerey.

20 Bg. sign. u. num. Titel roth u. schwarz.

Der 2. Theil mit besond. Titel.

24 Bg. sign. u. num.

Weitere Aufl.: 1572. 1579. 1583. 1585. 1586. Leipzig 1590. 1622. Böhm.: Prag 1596.

Mnskrpt. im German. Museum. 20,994.

Das Ganze umfaßt 57, resp. 59 Predigten, die in zwei Teile, zu 25 und 32 resp. 34 gesondert sind; deren Grenze der Beginn der Leidensgeschichte. Ihr Anfang am ersten Advent 1552, Ende am zweiten n. Trin. 1553; außer an den Sonntagen, Neujahr, zwei Ostertagen, Himmelfahrt, Andreas-, Thomas-, Joh. Ev.-Tagen sind sie von der dritten Adventswoche an, mit nur wenigen Ausnahmen, auch an jedem Freitag gehalten; in die Spanne vom vierten Advent bis Neujahr (inkl.) fallen nicht weniger als acht Reden. M. hatte die ev. Perikopen zum zweitenmal ausgelegt und ließ nun diese Abwechselung eintreten. Nehmen die Stücke im Durchschnitt eine halbe Stunde in Anspruch, ist die 20. im ersten Teil doppelt so lang als z. B. die unter dem Mittelmaß bleibende 22., ja die 24. im ersten Teil ist dreimal so umfangreich wie die 22.; im zweiten Teil treffen wir recht kurze. Sie sind wesentlich synthetisch [1]). Ein besonderer Schrifttext ist nur

1) Die auf Jubilate zerfällt in drei.

Digitized by Google

in der 6. bis 8. u. 19. des ersten Teiles vorausgeschickt, unter denen allein die drei ersten im Neuen Testamente Texte ohne Parallelen bieten, wodurch solche Hervorhebung natürlich erschiene; vereinzelt wird im Verlauf der Predigt auf die fällige Perikope geblickt. Im allgemeinen hält sich die Biographie an die Synoptiker; zuweilen nimmt sie das vierte Evangelium zuhilfe [1]) mit der bedeutsamen Bemerkung, daß dieses seine eigene Sprache habe [2]).

Die ersten Nummern sind besonders dogmatisch, so klar wie scharf gespitzt, doch mit der Betonung, daß der bloße historische Glaube nicht Friede, Freude und Leben bringt [3]). Im weiteren Verlauf überwiegt die Dogmatik nicht in demselben Maße, womit die Bezugnahme auf den zweiten Artikel mehr zurücktritt. M. geht auch hier häufig weit über das Niveau der zunächst in den Blick gefaßten Hörer hinaus.

Gegen den Ausgang des Jahrhunderts [4]) ist ebenfalls ein Leben Jesu im Rahmen des zweiten Artikels erschienen.

III. Textlose Predigten.

A. Einzelne.

Textlose Predigten finden wir in allen Perioden ihrer Geschichte: bei Gregor von Nazianz; bei Theodoret von Kyrrhos mit seinen zehn Reden von der Vorsehung; bei Bernhard von Clairvaux, namentlich zur Adventszeit; auf deutschem Boden bei Berthold von Regensburg. Am wenigsten erwartet man sie in der Reformationszeit, welche gerade auf der Kanzel die Bibel als Panier aufwarf. Doch hat Luther selbst schon nicht verschmäht, textlos zu predigen; so, als er die Wittenberger Schwärmer mit dem Hauch seines

1) Z. B. 73b.
2) 11b.
3) 3a.
4) Thorn 1584.

Digitized by Google

Mundes zerstob, so selbst in der Hauspostille. Freilich sind diese bei ihm sehr seltene Ausnahmen, seltenere als bei Mathesius. Eine solche findet sich im vierten Teil der großen Evangelienpostille am Fest corporis Christi; im de profundis-Werk [1]) der Bericht vom Artikel der R. u. w. Anrufung, wenn auch die Habakukstelle auf dem Titel steht, ein apologetisches Sendschreiben. Mathesius muß nämlich einer Hinneigung zum Majorismus beschuldigt worden sein; doch er ließ sich nicht einschüchtern; nie hat er sich von der Verehrung der Wittenberger Dioskuren losreißen lassen; so hielt er nun auch fest an Luthers These, aber mit der von Melanthon ausgegangenen Klausel, welche dem Dringen auf Heiligung sein gutes Recht gönnt. Ebenfalls ein — wie das vorige auf Ansuchen verfaßtes — offenes Sendschreiben ist die predigtartige Abhandlung:

Ein Christlicher Vnter- | richt, Wes sich Gottselige Vnterthanen | verhalten können, zu der zeit der verfol- | gung, vnd da jnen das reine wort Got- | tes, vnnd die heylige Sacrament | nach Christi einsetzung, von | jrer Obrigkeit nit zuge- | lassen werden. || An gutherzige Herrn vnd Freunde. || Durch || den alten Herrn M. Johann Mathesium, | Pfarrner der Kirchen Gottes in S. Jo- | chimstal, vnd für seinem seligen | ende verfertigt. || Gedruckt zu Nürnberg, durch Vl- | rich Newber vnd Dieterich Gerlatz. || M.D.LXVII. 4. — 6 Bg. sign. ohne Blz. — Neue Aufl. 1577. 1628 in 12. —

Ein Manuskript — es finden sich mehrere — im Besitz des Herrn Ph. Chr. Müller in Fürstenau, mit 17 Varianten.

Leider sind die Adressaten nicht zu erkunden; nur so viel ist klar, daß die betreffende Obrigkeit eine katholische war und deren religiös bedrängte Unterthanen, resp. ihre Regenten, von Leuten schärferer Tonart — M. nennt sie Wiedertäufer — zur Auflehnung gestachelt wurden.

Textlose Predigten sind auch die in der berühmten Bergwerkspostille [2]):

---

1) Vgl. S. 715, Anm. 3.

2) Mathesius braucht hier diesen Ausdruck in eigentlich unerlaubt weitem Sinn.

Digitized by Google

B. Sarepta [1]).

Berthold von Regensburg würde sie als aus der Laienbibel, aus dem Buch der Natur, bezeichnet haben, wie er die sieben Planeten als Repräsentanten von Tugenden geschildert:

SAREPTA || **Oder || Bergpostill | Sampt der Jochimßthali- | schen kurtzen Chroniken. | Johann Mathesij.** || Psalm CXLVIII. || Berg vnd Thal lobet den HERRN. || Nürnberg, || M.D.LXII, ||

Am Ende: (Hausmarke) Gedruckt zu Nürnberg, durch Johañ vom | Berg, Vnd Vlrich Newber. || M.D.LXII. fol.

364 Bg. sign. u. num. — Titel roth u. schwarz. — Die folgenden Ausgab. mit erweitertem Titel: 1564. 1571. 1574. 1578. 1585. 1587. | Leipzig 1618. 1619. 1620. Freyberg 1619. Hanau 1627. Freiberg 1679 in 4. —

Die sechszehn Sareptareden sind im Verlauf von zehn Jahren (1552—62), meist zu Fastnacht gehalten, an welchem Tage man, nach altem Brauch, etwas Außerordentliches zu hören sich berechtigt wähnte. Dieser Zeitraum ist zu beachten. So gut wie etwa bei einem Strauß lyrischer Blüten würde man bei dem gelehrten Widerspiel der Sarepta weder zum rechten Genuß noch zum billigen Urteil kommen, ließe man diese Pausen außer Ansatz. Auch sind sie in der, zum Teil mehrere Stunden zum Aussprechen heischenden, Ausdehnung nicht gehalten, sondern erst für den Druck erweitert worden. Allein trotz dieser Einschränkungen wäre es verkehrt, die homiletische Weise des Verfassers nach diesem Werk auch nur vornehmlich zu kennzeichnen, da es mehr in die Gattung volkstümlich-wissenschaftlicher, erbaulicher Vorträge gehört. Als ein Angebinde zum Neujahrsfest [2]) 1562 führt sich die Sarepta bei allen gottseligen Bergherren, Bergstädten, Bergleuten in der Krone Böhmen und den deutschen Landen und den einheimischen und ausländischen Gewerken dieses löblichen Bergwerkes ein. Sie will alle Sprüche, Historien und Exempel der h. Schrift, die vom Bergwerk handeln, erklären, damit man den rechten Erzmacher und obersten Bergherren aus seinen sichtigen Werken erkenne, bei ihm Gedeihen des Bergwerks suche und ihm für seine reiche Gabe danke. Dagegen

---

1) 1 Reg. 17, 9 mit der Deutung: Schmelzhütte.

2) Vgl. oben S. 708 Anm. 1.

Digitized by Google

ist nicht die Meinung gewesen, von Art und Eigenschaft, Materien, Gestalt und Unterschied von Zieglen, Wachsen, Zu- und Abnehmen der Metalle zu lehren oder wie man könne ein jedes Erz gewinnen und zu gut machen. Das haben andere gelehrte und fleißige Leute gethan, Dr. Georg Agricola [1]) u. a. mit großer Geschicklichkeit, Fleiß, Mühe, Arbeit und schwerer Unkost in lateinischer Sprache, und dabei gelehrt, wie man das Metall zu Arznei braucht. Diesen gebührt großer Dank, weil sie diese Postille haben illuminieren und ausstreichen helfen. Zu ihnen treten die alten Naturkündiger; die Präceptoren und Freunde zu Wittenberg; Kaspar Eberhard [2]), der in hebräischen, griechischen und lateinischen Büchern manchen Schurf geworfen: Ich habe mein Tag keine Prob gemacht, aber viel gute und verständige Leute in diesen 30 Jahren reden hören. Bisweilen habe ich mich in Hütten aufgehalten, gern gefragt, aufgemerkt und fleißig behalten; habe selbst Stein-, Stufen- und Münzsammlungen. Manche böse und ledige Schicht habe ich auf dieser meiner Sareptanischen Fundgrube und Erbstollen auch oft irre gefahren und wieder zurück ansetzen müssen. Wie es löblicher Brauch bei ehrlichen Bergleuten, wenn Gott ihnen reiche Erz- und schöne Handsteine beschert, dieselben fremden Bergleuten zu zeigen und zu verehren, habe ich als Bergprediger etliche Tröge seines Erzes zeigen und geschriebene Handsteine verehren wollen, damit andere Bergstädte abnehmen können, wie es auf dem Joachimsthalischen geistlichen Bergwerk gebrochen habe. Wie andere Leute ihre Feld- und Weinberg-, sollen die Joachimsthaler ihre Bergwerkspostille haben. Behalt, lieben Freunde, diese Hüttentexte, und wenn ihr vorm Ofen steht, erinnert euch dieser Predigten mit seligen Gedanken [3]). —

Für jede Predigt wird ein Predigtthema aufgestellt und neben den technischen Ausführungen alles, was aus Bibel und Geschichte ꝛc. irgend Stimmendes sich auftreiben läßt, in Beziehung gesetzt, vielfach wird auch ein Spruch oder mehrere an den Eingang gestellt. Die Schrift rede sehr oft von großen Geheimnissen auf

---

1) Verfasser eines Dialogs über die Metalle; Schöpfer der neueren Mineralogie. Jahrbuch 1888, S. 25. 1890, S. 34.

2) Jahrbuch 1890, S. 17.

3) 153ª. 116ᵇ. 160ª. 110ª. 162ᵇ.

Digitized by Google

bergläuftige Weise [1]); jedenfalls hat Mathesius erstaunlich viel in sie hineingeheimnist.

Die 16. Sareptapredigt, von den alten und christlichen Bergleuten zu Philippen, ist zeitlich die erste. Sie war schon einzeln erschienen und besagt die früheste gedruckte Predigt unseres Verfassers:

Von den alten | freien vnd Christli- | chen Bergleuten zu Philip- | pen Acto. xvj. Zur lere | vnd trost der Kirchen Gottes in S. Joch | imsthal. || Gepredigt durch | Johan Mathesium. || Witten- berg. || 1553. || 8.

9 Bg. sign. ohne Blz.

Eigentlich gehört sie nicht zu den textlosen; mag jedoch als Glied der Sareptakette hier ihren Platz behaupten! Auf sie folgt eine von Bergwerk und Bergleuten, wieder in Gesprächs-Gestalt [2]). Auch sie war bereits einsam ihres Weges gegangen und stellt den ersten bis jetzt bekannt gewordenen Sonderdruck eines jener Fragstücke dar:

Ein Predigt von | dem Bergwerk | vnd Bergkleuten. || MDLI — Johan. Mathesij.

Am Ende: Gedruckt zu Nürenberg durch | Jeronimus Formschneyder. || 8.

2 Bg. sign. ohne Blz. Titel roth u. schwarz.

Zunächst ging sie in den soeben, vor ihr, beschriebenen Sonderdruck über.

In der Sarepta folgt nach ihr und einem von M. gedichteten Berglied [3]) seine hochwichtige Chronika des Orts; zwischen ihr und der Vorrede zu ihr ist die seiner Zeit [4]) beregte Auslegung des so sinnig für diesen Zweck gewählten 133. Psalms eingeschoben.

Es ist wohl keine Übertreibung, die großartige Leistung der Sarepta noch heute — mutatis mutandis — als vorbildlich zu rühmen inbezug auf das begeisterte und verständnisvolle Eingehen des Pfarrers auf den Beruf seiner Zuhörer, zumal in gewerblich wesentlich gleichartiger Gemeinde, und auf innige Verknüpfung des-

---

1) 6^b.

2) S. oben S. 697, Anm. 4.

3) Die dichterischen Versuche des M. werden in einem hymnologischen Artikel besprochen werden.

4) S. oben S. 713, Anm. 5.

Digitized by Google

selben mit dem himmlischen. Sie ist namentlich auch ein Musterbuch dafür, durch Vertiefung in das Irdische auf der Kanzel sich nicht an dasselbe zu verlieren.

Aber was sagen die Fachmänner zu ihrem naturwissenschaftlichen Wert? Es genügt dafür, das Urteil eines Geologen wie Prof. Dr. Laube in Prag anzuführen [1]): die Sarepta ist ein Unikum in ihrer Art. Von historisch-wissenschaftlicher Bedeutung ist jedenfalls, was M. von den Erzen und Gesteinen mitteilt. Was er berichtet, ist aus eigener Anschauung geschöpft und zeigt einen klaren Blick für die Verhältnisse. Wer möchte nicht in der genauen Aufzählung der Mineralien, welche mit dem Zinnerz von Schlackenwert vorkommen, einen Vorläufer von der Paragenesis der Mineralien erblicken? Und ist es nicht ebenso interessant in der hier mitgeteilten genauen Reihenfolge der Dyasschichten von Eisleben die erste Spur unserer heutigen Stratigraphie zu finden? Man verweilt bei der schlichten, deutschen Darstellung seiner Erfahrungen über Bergbau und Erze ebenso gern wie bei den gelehrten lateinischen Auseinandersetzungen des Georg Agricola, und freut sich, in Mathesius einen Mann zu sehen, der darin seiner Zeit weit voraus, die Ergebnisse der Wissenschaft in schlichter Weise auch dem gemeinen Mann beibringen wollte. —

Dieser Vortrefflichkeit entsprach der Erfolg; er redet deutlich aus den 13 Auflagen, von denen einige sogar während des Krieges der Schrecken ihren Lauf wagten. Einige Exemplare sind noch vorhanden mit eigenhändigen Widmungen des Verfassers, sogar ein ausführlicher Auszug aus dem 17. Jahrhundert, im Manuskript [2]). Die Sarepta war über das ganze Erzgebirge mit seinen verschiedenen Bergwerken verbreitet. Noch jetzt kann man sie dort zuweilen begrüßen.

Kein Wunder, daß das glückhafte Werk Nachahmer fand; wenigstens begegnen wir ähnlichen Unternehmungen [3]). — Manche

1) Aus der Vergangenheit Joachimsthals. Prag 1873. S. 37.

2) Erlanger Univ.-Bibl. Mnskr. No. 919.

3) Z. B. Vom Bergwerk zu Zion ꝛc. Wittenb. 1584. — Schlüsselburg, Frankfurt 1588.

Digitized by Google

litteratur- und sittengeschichtlich nicht obenauf liegende Gedankenreihen lassen sich verfolgen, wenn man von der Sarepta zu der sonstigen Behandlung des Bergwerks im deutschen und außerdeutschen Schrifttum, bei Goethe, Weltuch, des Knaben Wunderhorn, Ibsen, Zola u. A. Verbindungslinien zieht.

IV. Katechismus-Predigten.

Es ist gassenläufig, welches Verdienst der große Karl, Dank seinen geistlichen Paladinen, sich um die deutsche Predigt erwarb. Er begnügte sich nicht mit dem Gebot, daß sonn- und festtäglich in jeder Kirche gepredigt werden solle, sondern gab auch Anweisung, was der hauptsächlichste Inhalt der Predigt sein müsse [1]). Unablässig wird den Priestern eingeschärft, das Apostolikum und Herrngebet ihren Gemeinden nicht bloß zu erklären, sondern dem Gedächtnis einzuprägen [2]). Das Volk sprach wohl Satz für Satz die recitierten Stücke nach [3]). Es sind also Katechismusreden und -erläuterungen, worauf es zunächst dem Volk gegenüber ankam [4]). Solche summarische oder Katechismuspredigten eignen sich vorzugsweise für die Zeit der Mission unter einem neubekehrten Volk und bilden für diese in der Entwickelungsgeschichte der deutschen Predigt ein charakteristisches Merkmal [5]). Deshalb treten sie auch in der Reformationszeit wieder sehr in den Vorgrund. Galt es doch, wenn nicht eine neue Religion, so doch eine neue Auffassung derselben in Schwung zu bringen. Freilich, aufgehört hatten sie auch vorher nicht. Luther allerdings wie Mathesius bezeugen, daß die Stücke des Katechismus: Glauben, V. U., Dekalog neben den Evangelienperikopen, Leidensgeschichte und vielen schönen Gesängen in der römischen Kirche sich erhalten hatten, behaupten aber, daß sie

1) Cruel a. a. O., S. 40.
2) Ebd. S. 43.
3) Ebd. S. 44.
4) Herzgs R.-E.² 18, 491.
5) Cruel a. a. O., S. 4.

Digitized by Google

niemals über jene Stücke hätten predigen hören [1]). Hieraus darf indessen nicht gefolgert werden, es sei überhaupt in Deutschland während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters über jene Stücke nicht oder selten gepredigt worden. Allerdings tritt die Erklärung von Apostolikum und V. U. auf der Kanzel, als aus der sonntäglichen Liturgie bekannt, zurück; um so häufiger wurde über den Dekalog gepredigt, worin Berthold von Regensburg mit anregendem Beispiel voranging [2]). So haben wir eine ganze Reihe von Katechismuspredigten aus dem 15. Jahrhundert [3]). Luther empfahl diese Gattung angelegentlich; viele Kirchenordnungen trafen Bestimmungen darüber; auch die Joachimsthaler [4]). Sie sagt [5]): die Kinderlehr, darinnen die Summa und Hauptartikel des christlichen Glaubens zusammengefaßt ist, treibt man sehr fleißig. Man predigt alle Sonntage den Katechismus, dazu die Hausväter Kind und Gesinde fleißig halten. Im Sommer fordert man die Jugend zusammen am Mittwoch, da der Pfarrer mit seinen Kollegen ein jedes insonderheit verhört, ob es sein Gebet könne und was es aus den Predigten behalten. Alsdann erklärt man ihnen fein kindisch, schlecht und einfältig die zehn Gebot, Artikel des Glaubens, das V. U. und erinnert sie ihrer heiligen Taufe. —

Einige dieser Katechismuscyklen des Mathesius sind auf uns gekommen. Der erste bildet den zweiten Teil des früher [6]) besprochenen Werkes der Fragpostille; sehr kernig und bündig. Bemerkenswert sind die Abweichungen in den Formulierungen vom Lutherschen Katechismus, ohne daß dieses Kraft und Fülle erreicht würde. An die Behandlung des Dekalogs, der Taufe, Beichte, des Abendmahls schließt sich: Vom Segen und Kreuz des heiligen Ehestandes zur Lehre und Trost für Braut und Bräutigam, mit Parallelen zu Luthers Traubüchlein; eine Lehre und Trost für die

---

1) Cruel a. a. O., S. 609.

2) Ebd. S. 610.

3) Ebd. S. 612.

4) Angehängt der großen Evang.-Post. Diese wichtige verschollene Urkunde denke ich nächstens eingehend zu beleuchten.

5) Unter „Vom Katechismus“.

6) S. 694.

Digitized by Google

Betrübten über der Beichte; eine Lehre und Trost in Sterbensläuften; von christlichen Testamenten.

Die bedeutendsten Katechismuspredigten des M. sind die von ihm 1553/54 gehaltenen 55:

Catechismus, | das ist, | Trostreiche vnd Nützliche | Auslegung vber die Fünff Haubtstück | der Christlichen Lehre. || Wie derselbe der Christlichen Gemeine inn | S. Joachimsthal, Füruemlich aber der lieben | Jugend zum letzten mahl erkleret vnnd geprediget worden, || Durch den alten Herrn | M. Johannem Mathesium, weyland | Pfarrern daselbst. || Sampt seinen zu end angedruckten Christlichen vnnd | schönen Hausgebetlein, derer sich jeder stands Personen teglichen | zugebrauchen, auffs fleissigst zum Druck verfertigt, || Mit Churfürstlicher Sächsischen sonder- | lichen Begnadung vnd Freyheit | Gedruckt zu Leipzig bey Johan: Beyer, | Im Jar vnser Erlösung, | M.D.Lxxxvj. 4. M. Holzschn.

Am Ende: Gedruckt zu Leipzig, Bei Johan: Beijer. | Im Jahr, | M.D.Lxxxvj.

63 Bg. sign. u. num. — Weit. Ausg. 1587. 1689. —

Nach einer Vorrede in Prosa und sieben schwungvollen Distichen, in welchen des Mathesius Werken, wie denen Luthers und Melanthons Unsterblichkeit zugesichert wird, kommt M. selbst an die Reihe mit einem Vorwort und Vermahnungspredigt zum Katechismus. Zum drittenmal will er den Katechismus erklären, die Jugend behören und mit ihr beten. Wenn ein junger Christ nicht immer am Katechismus nutzschelt, nimmt der neue Mensch ab. Dr. Eck, Canisius, Sidonius [1]) u. a. halten in ihrem Katechismus Milch feil, da ist der roten Braut von Babylon Milch darin. Die fünf Hauptstücke sind ein kurzer Begriff der göttlichen, heilsamen Lehre, weil es nicht jedermanns Werk sein will, die ganze Bibel durchzulesen und zu verstehen. Die Jugend im Katechismus versäumen ist fast die gleiche Sünde, als eine Jungfrau notzüchtigen. Was ihr am Sonntag in der Katechismuspredigt gehört, wird man mit euch auf den Mittwoch repetieren. — Jedes Gebot wird in zwei bis sieben, gewöhnlich drei Predigten durchgenommen, und die zusammengefaßten beiden letzten müssen sich mit zweien begnügen. Sie sind wenig dogmatisch, sehr praktisch gehalten; den Großen ebenso viel, wenn nicht mehr, bietend als den Kindern; jene scheinen

1) Über diesen Michael Helding; s. u. S. 736.

Digitized by Google

sogar bei derber Sündenzeichnung durchaus bevorzugt. Luthers Erklärung wird mehr wie in früheren entsprechenden Stücken angezogen, als „der Kinder Auslegung".

Den Dekalog löst der apostolische Kinderglaube in neun Predigten ab. In der Benutzung von Luthers Text ist derselbe von Einschaltungen durchbrochen. Dem Herrngebet sind zwei Predigten gewidmet. Nach zwei kurzen Stücken über die Taufe, mit Hinweis auf Luthers Katechismus, folgen zwei von der Beichte und Absolution mit vielen Wiederholungen aus dem Früheren. Auch in den drei Reden vom Abendmahl begrüßen wir gute Bekannte in Gedanken und Worten. Den Schluß des Werkes bildet eine Predigt vom Sakrament der Papisten am Peter-Paulstag mit dem denkwürdigen Satz: es wäre nicht böse, daß man den Katechismus unter die Sakramente zählte —; eine vom Morgen- und Abendsegen; eine vom Beschluß des ganzen Katechismi; die Öconomia des Verfassers mit den 25 Hausgebetlein, V. U. und Lied.

Im ganzen zutreffend urteilt Vilmar [1]), diese teils katechetische, teils nicht katechetische Leistung der Katechismuspredigten biete ein Muster wahrhaft einfältiger Kinderpredigten und verdiene allgemein bekannt und ernstlich studiert zu werden.

Indessen sind hiermit die auf uns gekommenen Zeugnisse der Bemühungen des Mathesius um den Katechismus noch nicht erschöpft. Wir haben noch:

Etliche fürneh= | me Haubtartikel unsers | allgemeinen Christlichen Glaubens, kurtz verfast, und | mit gutem grund der heiligen | Göttlichen schrifft | bewert. || Durch den alten Herrn | M. Johann Mathesium, Pfarr- | herrn inn S. Jochimsthal | vor seinem seligen ende | verfertiget. || Nürnberg. | M.D.LXVII. || kl. 8.

$7^1/_2$ Bg. sign. ohne Blz.

Dasselbe unter dem Titel:

Kurtzer und gründlicher Bericht auß Göttlicher Schrifft, von etlichen fürnemen Artikeln unsers allgemeinen Christlichen Glaubens. Nürnberg M.D.LXVII. 8.

Am Ende: (Hausmarke) Gedruckt zu Nürnberg, durch Dieterich Gerlatz, in Johann von Berg selig Druckerey.

10 Bg. sign. ohne Blz.

---

1) A. a. O., S. 307.

Digitized by Google

Diese äußerst selten auffindbaren Drucke behandeln meist nach dem symbolum quicunque und Nicaeno - Constantinopolitanum die zwölf Artikel in freier Form; eigentlich keine Predigt und keine Katechese darstellend. Sehr auffällig erscheint darin, daß M. den von Luther mit weisem Bedacht gethanen Schritt, die willkürliche Zwölfzahl auf die Dreizahl hinunterzuführen, zurück macht, wenn auch freilich der Inhalt der Artikel ein anderer ist als im Mittelalter. Zu jener Reaktion stimmt die ungewöhnliche Menge der Belege aus Kirchenvätern und alten Kirchenliedern. Der Vorzug dieser Stücke ist treffliche Klarheit und Kürze. Die Signierung läßt erkennen, daß das, wie es scheint, einzig noch — im Privatbesitz — vorhandene Exemplar der ersten Ausgabe nicht vollständig ist, sondern den ersten Teil verloren hat. Dieser ist aufgefunden in einer dritten Auflage:

Einfeltige | Vnnd kurtze Er- | klerung des kleinen Catechis- | mi | D. Martin Luthers, Für die | Jugend in Lateinischer vnd Teutscher Schulen in S. Joachimsthal, Gestelt durch jre Lehrer | vnnd Kirchen- | diener. || Sampt einem Bericht der fürnembsten Haupt- arti- | ckeln Christlicher Lehr, | M. Johann Mathesij. || Mit Römischer Keyserlicher | Mayestat Freyheit. || Gedruckt zu Nürn- berg | durch Dieterich Gerlach (!). || M.D.LXXIIII. 8.

Am Ende: (Hausmarke) Gedruckt zu Nürnberg | durch Dieterich Gerlatz, in | Johann von Berg selig | Druckerey.

23 Bg. sign. ohne Blz.

Nach dem hierin neu entdeckten ersten Stück folgt vor dem vorhin beschriebenen Bericht ein Intermezzo von Sprüchlein aus einem jeden Psalm und auf die Sonntagsevangelien, samt den vier Symbolen. Jenes erste Stück ist nach zwei Jahren aufs neue ans Licht getreten; dann nach längerer Pause wiederum zweimal (1587. 1589), das letztere Mal unter dem damals nicht seltenen Titel: Enchiridion. Danach ist es, mit Änderungen, resp. Kürzungen, aber mit dem Intermezzo der Sprüchlein, in das für Amberg (in Bayern) bestimmte Enchiridion von Schopper (1595) übergegangen.

Schließlich kommt in dieser Kategorie noch in Betracht:

Kurtze summa | vnnd tegliche vbung des | kleinen Catechismi

Digitized by Google

für | die jungen bergkleut | vnd gesinde. || Johann Ma. | thesij.||
Nürnberg || MD.LXIIII. 8.
1 Bg. sign. ohne Blz.

Sie behandelt Dekalog, Apostolikum, V. U. in Gebets-, bezw. Beichtform und ging zusammen aus mit jener Separatausgabe der Postillenpredigt: Von der gläubigen Weisheit [1]) &c.

Auch in den anderen Werken finden sich zahlreiche Bezugnahmen auf den Katechismus. Die meisten reformatorischen Männer stimmten zusammen in der hohen Wertung desselben, daher die vielen Katechismuspredigten, die aus jener Zeit sogar gedruckt uns überliefert sind. Ich erinnere an die des Wittenberger Diakons Sebastian Fröschel; an Paul Eber; an Jakab Andreä; dem sein Enkel darin folgte; an H. Roth; Decimator; Ägid. Hunnius; von kürzeren Katechismuserklärungen eines Cyr. Spangenberg; Simon Musäus; Leonhard Krentzheim zu schweigen. Aus der reformierten Kirche sind Bullingers Predigten über den Dekalog bis nach Holland und England weit verbreitet.

Diese Lorbeeren der Evangelischen ließen die Katholiken nicht schlafen. Im Auftrage des Erzbischofs und Kurfürsten Sebastian von Mainz verfaßte Michael Helding, der Mitarbeiter am Interim und spätere Bischof von Merseburg, einen Katechismus und hielt Katechismuspredigten [2]). Ihm trat des Mathesius Bekannter, Prof. Bernhard Ziegler in Leipzig, entgegen; auch M. warnt vor ihm [3]), obwohl er zu den Toleranten gehört, wie schon seine Zuziehung zu jenem Versöhnungswerk beweist. —

V. Kasualien.

Die Kasualrede wurde bereits von den griechischen und lateinischen Kirchenvätern gepflegt. Wir besitzen von ihnen Gedächtnis-,

1) S. oben S. 699.

2) Kehrein, Geschichte der kathol. Beredsamkeit der Deutschen. Regensburg 1843. 1, S. 53.

3) S. oben S. 733, Anm. 1.

Digitized by Google

Ordinations-, Antritts-, Abschieds-, Kirchweihreden u. a. [1]) Freilich trat gerade in ihr am stärksten hervor, daß „eine innere Vermittelung zwischen dem christlichen Redezweck und der klassischen Rhetorik nicht gefunden war" [2]). Im Mittelalter wird sie selten; erst in der Reformation lebt sie auf [3]). Auch M. beglückt uns mit einer nicht geringen Fülle, zum Teil sehr origineller Art. Keine Tauf-, aber Pest-, Leichen-, Trau-, Investiturreden und solche bei Veränderung der Regierung.

Einige Kasualien habe ich vorweggenommen; wenigstens ließen sich hier jene offenen Briefe als Amtsreden in schriftlicher Form unterstellen, da sie „durch einen für das geistliche Leben eines einzelnen Christen bedeutsamen Vorfall veranlaßt sind" [4]); anderseits auch die de profundis-Klänge, insofern Kasualien nicht nur begründet werden durch außerordentliche Ereignisse, welche die Gemeinde geistlich erregt, sondern auch durch solche, welche den Pfarrer betreffen, insoweit sie jene in Mitleidenschaft ziehen [5]), was bei der Anfechtung, welche in den Psalm ausklang, in hohem Maße der Fall war. Allein die Gesichtspunkte überwogen, welche die beobachtete Ordnung herbeiführten.

Zuerst ist M. mit

A. Leichenpredigten.

hervorgetreten. Sie waren im Altertum eine Hauptgelegenheit, rednerische Künste zu entwickeln und büßten eben dadurch z. T. ihren christlichen Charakter ein [6]). Ich erinnere vornehmlich an die Prunkstücke eines Gregor von Nazianz [7]) und die Ergüsse des christlichen Cicero [8]), welche letzteren zugleich die ältesten in der

---

1) Herzogs R.-E.² 7, 551.
2) Ebd. 18, 476.
3) Ebd. 7, 552.
4) Ebd. 5, 549.
5) Bassermann, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit. 1885. S. 441.
6) Herzogs R.-E.² 18, 476.
7) Ullmann, Gregor v. N. 1867. S. 127.
8) Förster, Ambrosius. 1884. S. 241 ff.

Digitized by Google

christlichen Litteratur des Abendlandes sind [1]). Die Leichenreden haben im Mittelalter fast allein die Gattung der Kasualien fortbestehen lassen, obwohl es in Deutschland nicht Sitte war, die Toten aus dem Volk mit Leichenreden zu bestatten [2]). Allgemein wird sie zunächst in Italien und Frankreich, etwa seit 1300 [3]). Sie gewann einen Aufschwung durch die Reformation. Erst jetzt kam sie in allgemeine Übung. Woltersdorf [4]) führt das auf Einflüsse des Humanismus und seine Wiederbelebung der antiken Redekunst zurück, wobei allerdings daran zu erinnern, daß die Einströmung dieser keineswegs in den meisten Fällen zu erkennen ist. So gleich nicht in dem von Mathesius. Ihn umgiebt ein ziemlich volltönender Trauerchor: ein Cyriacus Spangenberg mit 132 [5]); Laurentius Mathesius [6]); der auf allen Gebieten fruchtbare Selneccer, Glaser, Pancratius, Celichius, Mencel, Milius ꝛc. Nach der Fragpostille besagen die Leichenreden das erste größere vom Verfasser veröffentlichte Werk:

Leychpredigten Auß dem fünfftzehenden Capitel der 1. Epistel S. Pauli zun Corinthern. Von der Aufferstehung der Todten vnd ewigem Leben. Johannes Mathesij. Der erste Theyl: Esaiae LXVI. Ewer gebeine sollen grünen wie das graß. Nürnberg. MD.LIX.

Leychpredigten Johannis Mathesij. Ander theyl. Psalm CXII. Des Gerechten wirdt nimmermehr vergessen. Nürnberg. M.D.LIX.

Leychpredigten Johannis Mathesij. Daheim seinen Kindern gethan. Psalm CXII. Das Geschlecht der frommen wirdt gesegnet sein. Nürnberg M.D.LIX. 4.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg durch Johan vom Berg vnd Vlrich Newber.

47 u. 14¾ u. 35 Bg. sign. ohne Blz. Titel zum I. Th. roth u. schwarz. (10+4+6 Br.)

Weitere Ausg.: 1565. 1569. 1572. 1581. 1587.

---

1) Ebert, Allgem. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. 1874. I, S. 155.

2) Cruel a. a. O., S. 237. 242.

3) Herzogs R.-E.² 18, 495.

4) Zur Geschichte der Leichenreden im Mittelalter. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1884. S. 359—365.

5) Rembe, M. Cyr. Sp.s Formularbüchlein ꝛc. 1887. S. LV f.

6) Beiträge zur sächsischen K.-Gesch. 4. Hft. 1888. S. 154.

Digitized by Google

Da der erste Teil aus dem Auferstehungskapitel geht, hätte er auch die Klasse den Reihenpredigten über ganze Kapitel füllen helfen können; doch mag der kasuelle Titel des Verfassers die Entscheidung geben.

Nach einer Widmung an den Gefatter Pfarrer Eberhard[1]), durch welche ein wehmütiger Ton geht im Blick auf den eigenen ersehnten Tod und den Verlust von Gattin, Verwandten und Freunden, aber doch der Humor einer abgeklärten Seele hindurchblitzt, heben die zehn trefflichen Predigten über das auch von Luther durchgepredigte Auferstehungskapitel an, zwischen 21 u. 55 S. im Umfang, ausklingend in das darauf bezügliche Lied des Nik. Hermann, welches bis 1640 in die meisten Gesangbücher übergegangen ist.

Der zweite Teil bringt zunächst die analytische Leichenrede auf eine adelige Gönnerin über Jacobs Begräbnis und eine Predigt für betrübte Witwen. Fesselnder ist die sich anschließende von Jakobs Fahrt für sterbende Bergleute. Sie war schon für sich (mit einigen Verschiedenheiten) ausgegangen:

Eine Predigt | Von der Fart | Jacob, vnd der rech | ten Himmelpforten. || Zum seligen Newen Jar, | den Christlichen Bergkleuten | in S. Joachimsthal. || Durch Johan: Mathesium. || Gedruckt zu Witte- | berg, durch Lorentz Schwenck. || 1557. ||

Am Ende: Gedruckt zu Witteberg, | durch Lorentz || Swenck. || 8. 3 Bg. sign. ohne Blz.

Der zweite Teil schließt mit einer Paraphrase des jesajanischen Passionale, Gebet und Lied, sowie einem Gedicht des Verfassers von 118 Zeilen zum seligen Gedächtnis seiner Gattin, das schon in der zweiten Ausgabe fehlt. Es leitet gut über zum dritten Teil, dem originellsten, mit den Leichenpredigten daheim seinen Kindern gethan. Genauer ist die Situation diese, daß nur ein Teil daheim gesprochen wurde, nach dem Mittagessen; der Rest teils auf dem Gang zum Kirchhof, teils auf diesem selbst. Sie sind wohl einfach, bieten aber doch schwere dogmatische Kost den halbwüchsigen Kindern; von der Wiedergeburt der Gefallenen und der Notwendigkeit der guten Werke. Die letzte Nummer enthält

1) S. oben S. 728, Anm. 2.

Digitized by Google

eine öffentliche Predigt aus St. Hiobs Symbolum. Bei der persönlichen Zuspitzung sind die wiederholten Auflagen um so bemerkenswerter; die erste des dritten Teiles ist erst noch vor einem Menschenalter, etwas modernisiert, ausgegangen [1]).

In zwei andere Sammlungen hat sich je eine Leichenrede eingeschlichen. Zunächst in die post proph.; darin entpuppt sich die 2. n. Dreikön. als solche, während die Perikope eher eine zur Hochzeit erwarten läßt. Ferner im „Christkindlein" am Stephanstag, ohne auf den Verstorbenen näher zu reflektieren. — In der Innigkeit dürften diesen Kasualien von den späteren die „geistlichen Trauerbinden" des Valerius Herberger am nächsten kommen.

Zu dieser Gruppe reimen sich am besten die

B. Pestpredigten.

Daß die Leichenreden im Mittelalter in Deutschland keine weitere Verbreitung fanden, verschuldeten nach Andeutung Geilers wenigstens zum Teil die mehrfach über Deutschland hereinbrechenden Epidemieen, die durch die Furcht vor Ansteckung selbst die Verwandten abhielten, dem Toten das Geleit zu geben, und ohne Zuhörer fehlte jede Veranlassung zu einer Rede bei der Seelenmesse [2]). Diesem Jahrhunderte alten Schrecken gegenüber hatten auch die Geistlichen Stellung zu nehmen. Ich erinnere an die sermones medicinales contra Pestilentiam von Gabriel Biel [3]); im 16. Jahrhundert, in welchem der aufblühende Seehandel auch die Einschleppung der Seuchen begünstigte, rät und tröstet neben den Cyr. Spangenberg [4]), Willing, Polyc. Leyser, Columbinus u. A. Mathesius. Die eine der beiden Pestreden stand in der Fragpostille und ist daraus besonders abgedruckt:

Eine lehre vnnd | trost, inn Sterbensleufften, auß dem 1. Chronicor. | 22. Psalmorum 91. | Esaie 39. || Durch den alten Herrn M. Jo- | han Mathesium. || Nürnberg. || M.D.LXVIII. 8.
1 Bg. sign. ohne Blz.

1) Durch Pfarrer Ritter. Stuttgart, Creuzer 1862.

2) Cruel a. a. O., S. 242.

3) Ebd. S. 516.

4) Rembe a. a. O., S. LV.

Diesem Einzeldruck ist angehängt ein Gebet wider die Pestilenz und vergiftete Luft und ein solches für christliche Kinderlein in Sterbensleufften.

Die zweite Pestpredigt gehört der großen Evangelienpostille an (14 n. Trin.), aus welcher sie abgedruckt ist:

Von der | **Pestilentz,** | was sie sey, wann her sie | komme, wie man sich dawie- | der trösten, vñ beyd mit geistlicher | vnd natürlicher ertzney preseruiren sol, | vnd von Bürgerlichen ordnun- | gen, so in sterbens- leufften | billich solten gehalten | werden. ‖ Eine vberauß Schöne Pre- digt, | Johannis Mathesij, vber die | Historia Luce 17. Von den zehen auß- | setzigen. Sampt etzlichen Ge- | beten im sterbensleufften zu | sprechen. ‖ Hamburg, ‖ Theodosius Wolderus, | Anno 1597. 8

6 Bg. sign. ohne Blz. Titel roth und schwarz. — —

Aus Grab und Krankheit hinauf zu den Festtagen der Lebenskraft! Wie schon beregt, war das Mittelalter in Traureden noch sparsamer als in Leichenpredigten. Freilich fehlen auch von ihnen nicht Spuren; allerdings für Deutschland sind keine aufzuweisen [1]). Auch darin schaffte die Reformation Wandel, was nicht nur mit dem für die Zunahme der Leichenreden geltend gemachten Moment zusammenhängen wird, sondern vor allem mit der neu aufkommenden höheren Schätzung der Ehe, obgleich derselben der sakramentale Heiligenschein abgestreift wurde.

Von Mathesius besitzen wir über 80

C. Hochzeitspredigten

in zwei Sammlungen und einigen anderwärts versprengten Nummern. Zunächst kommt ein Kreis von 15 resp. 16 in Betracht:

VOm Ehestandt, | **Vnd Haußwesen,** | fünfft- zehen Hochzeytpredig- ten. | M. Johannis Matthesij, | Pfarrners in S. Joachimsthal. (Holzschn.: Adam u. Eva, von Gott getraut.) Hebr. XIII. ‖ Die Ehe soll ehrlich gehalten werden, | vnd das Ehebette vnbefleckt.

Am Ende: Gedruckt zu Nürmberg, durch | Johann vom Berg, vnd Vlrich Rewber. 4.

56½ Bg. sign. ohne Blz. (O. J.) — Vorrede von 1563. — Titel roth und schwarz.

Weitere Ausgaben: 1564. 1569; von jetzt an 16 NN, durch Beifügung des „Urbanus“, vom Wein 1572. 1584.

---

1) Cruel a. a. O., S. 242.

Digitized by Google

Von der 11. Mnskr. in der Wiener k. k. Hofburg-Biblioth. N. 11578. mit c. 170 meist unbedeutenden Varianten.

Sie sind in einer köstlich gemütvollen, von starkem und tiefem Gefühl durchströmten, von jeder Sentimentalität freien Widmung seinem ehrwürdigen treuen Kollegen und Gefatter Casp. Frank zugeeignet, welche, wie eine richtige Ouverture das ganze Werk vorausnimmt; alle sind an einen Bibeltext angeknüpft, mehrere sogar analytisch. Die 13 ersten, wie die 16., schöpfen aus dem Alten, die zwei übrigen aus dem Neuen Testament. Wie das M. liebt, sind auch hier einige gruppenweise vereinigt: die 1. u. 2. aus Gen. 2, die 3. u. 8. aus Isaacs Historien, die 14. u. 15. aus Joh. 2. Einmal (12.) treffen wir einen Doppeltext und einmal einen dreifachen (16.). Die Personen, denen die Kasualien gelten, sind nicht genannt; auf ihre Lebensverhältnisse wird so gut wie gar nicht eingegangen, was für ihre augenblickliche Bedeutung einen Mangel besagt. Möglicherweise ist dies Ephemeron für den Druck von ihnen gestreift. Den ersten Stücken merkt man durch die Frische und Lebendigkeit an, daß der Redner selbst glücklicher Ehemann; die späteren fallen in die Witwenzeit. Wenigstens ein Teil der Gemeinde scheint den Trauungen beigewohnt zu haben. Wie sich denken läßt, fallen hier zumal wiederum kulturgeschichtliche Späne ab. Die Predigten sind von zwei Hochzeitsliedern durchbrochen und durch des Verfassers Ökonomia beschlossen. Die letzte Predigt ist mehrmals ihren eigenen Weg gegangen; sie ist die erste veröffentlichte der Hochzeitspredigten:

S. **Urbanus**, Vom Wein vnd seinem rechten Brauch. Eine Hochzeitspredigt, auf einem Schloß gethan. 1555.

Sie ist 1738 neu aufgelegt, in 41 Paragraphen gegliedert und mit erläuternden und kritischen Glossen versehen; diese in einem Sammelband verborgene Ausgabe scheint 1873 einem Feuilletonisten zu seinem Essay gedient zu haben [1]).

In der zweiten Sammlung der Mathesianischen Hochzeitspredigten, unter dem beliebten Titel Ehespiegel, sind 76 resp.

1) Tageblatt u. Anzeig. für die Provinz Hessen. XX. Jahrg. N. 217.

Digitized by Google

75 [1]) Reden enthalten, mit 14 Ausnahmen mit Angabe der Namen des Bräutigams, zuweilen auch der Braut; gleichwohl lassen auch sie überwiegend die individuelle Färbung vermissen, die anderseits glänzend zur Geltung kommt [2]). Jener Mangel kann darin seine Erledigung finden, daß wir hier meist Entwürfe vor uns haben, die aus dem Nachlaß in die Welt gesetzt sind. Diese Wahrnehmung stützt sich nicht nur auf die außerordentliche Kürze; sondern auch auf die Mitteilung einer anderen, als der zur Verwendung gekommenen Disposition [3]); aus abgerissenen Notizen [4]) und dem Abbrechen ohne Schluß. Die ersten 32 Stücke — mit Ausnahme des 15. — gehen aus den vier ersten Kapiteln der Gen. Einen anderen Cyklus bilden die acht über Ps. 128, sechs über 1 Petr. 3, zwei über Ephes. 5, 3, einen Doppeltext hat das 15. u. 16. Viele Wiederholungen aus der ersten Sammlung waren schwer zu meiden:

Ehespiegel Mathesij. | Das ist: | Christliche vnd Tröstliche | Erklerung etlicher vornehmer Sprüche altes | vnd Newes Testaments vom heiligen Ehestande, Wie man den- | selben recht anfahen, darinnen leben, vnd in allerley Haußcreutz mit Gottes Wort sich trösten: Auch wie junge Eheleute, Vater vnd Mutter, Freyer vnd Hochzeitgäste allenthal- | ben sich Gottselig vnd wol ver- | halten sollen. || In Sechs vnd Siebentzig Hochzeitpredigten | auffs kürtzte verfasset, vnd zum theil mit der Personen Namen, | Jahr vnd Tag, denen vnd wenn sie gehalten worden, | ördentlich verzeichnet. || Durch den alten Herrn | M. Johannem Mathesium, weyland | Pfarner in S. Joachimsthal. || (Holzschn.: Christus trauend). Cum gratia & Priuilegio, & 15—91. || Sampt einem zu end angehengten Register. | Gedruckt zu Leipzig, bey Johan: Beyer. 4.

Am Ende: Gedruckt zu Leip- | zig, bey Johan: Beyer. || Im Jahr, | M.D.XCj.

76 Bg. sign. u. num. — Titel roth und schwarz.

Angehängt ist die Öconomia, die 25 Gebete und Lied.

Wären die einzelnen ausgeführten trefflichen Stücke allein aus-

---

1) Die 65. ist von C. Eberhard.

2) Vgl. No. 62. 70. 71.

3) No. 8.

4) Z. B. No. 20.

Digitized by Google

gesondert, würde auch diese Sammlung gewiß über eine Auflage hinausgekommen sein.

Wie beregt, hat sich eine Hochzeitspredigt in das diluvium [1]) und eine in die postilla prophetica [2]) verirrt.

Eine Sonderstellung nimmt M. wohl ein durch die Fülle und Weise seiner Traukasualien; doch blicken wir zu seiner Zeit in eine ganze Sakristei voll Festrednern; unter ihnen Edelmann, Saurius, Melisander, Mencel. Gerade der Titel „Ehespiegel" war beliebt bei Cyr. Spangenberg, Selneccer, Colbius, wenigstens als zweiter.

Noch eine Anzahl anderer zum Teil recht merkwürdiger Kasualien sind uns aufbewahrt.

Zwei außerhalb Joachimsthals, in Abertham und Platten, gehaltene

D. Installationsreden

zeigen uns den M. in neuem Licht als Superintendenten; doch mit dem alten Gesicht, sinnig und bescheiden. Sie sind in die große Evangelienpostille aufgenommen [3]), da die fälligen Perikopen berücksichtigt sind. In der ersten wird der Gemeinde ihr neuer Pastor als dogmatisch und sittlich korrekt und um die Jugend verdient warm empfohlen; er selbst aufgefordert, bei Ehen (in verbotenen Graden) vorsichtig zu sein; den Gerichten ans Herz gelegt, die Kirchenzucht zu schützen und zu fördern. In der zweiten wird eingeschärft, die Lehre nicht um ihres Lehrers Gebrechlichkeit willen zu verachten; obwohl der Prediger zugleich mit Wort, Gebet und Exempel zu dienen habe. —

Wüßten wir aus dem Früheren noch nicht, wie brünstig des M. Liebe für die Schule war, so würden es uns jedenfalls seine

E. Schulpredigten

beglaubigen; sie findet sich in der Großen Ev.-Postille und der postilla prophetica [4]); von der Würdigkeit und Herrlichkeit der Schule; dem Amt der Schüler und Eltern.

1) 31. Pr.
2) 47. Pr.
3) S. oben S. 700 f.
4) Quasimodogeniti.

Digitized by Google

Ein Unikum aus der Reformationszeit, wie es auch heute nicht mehr vorkommt, begrüßen wir aus der Sammlung „Neujahr“ [1]), zum Jahrbegängnis, in der sehr schlichten

F. Kirchenpflegerrede

für die ehrbaren Männer aus dem adeligen N. N.-Geschlecht, die mit ihren Gutthaten dieser Kirche wohl gedient; ihnen zum Ruhm, den Lebenden zum Exempel; wie die Alten die Gottseligkeit der Märtyrer an ihren Gräbern gepriesen.

Nicht minder dankenswert ist die Erhaltung von drei

G. Kaiserreden,

die beiden ersten auf Kaiser Ferdinand, in der Evangelienpostille [2]), eine Huldigungs- und eine Leichenpredigt. Die letztere war vorher einzeln erschienen:

Leichpredigt, | Unserm | Herrn Keyser Ferdi | nando seligen gehalten, in Sanct Jochimß Thal, | durch | Johann, Mathesium.|| Nürnberg. | M.D.LXIIII. 4.

Am Ende: Gedruckt zu Nürnberg durch Vlrich | Newber, vnd Johann vom Bergs Erben.

16 Bl. sign. ohne Blz.

Der Trauerakt war von der Ortsobrigkeit angeordnet; M. entledigte sich seiner nicht dornenlosen Aufgabe mit vielem Takt. Nach 14 Seiten über die Art, vor Alters Trauerzeit zu halten, folgen 16 über den Kaiser, der namentlich als Landesvater und löblicher Bergherr gefeiert wird; „in unserer Religion sind wir nicht gehindert; was Se. Majestät dieser Kirche und mir [3]) zugesagt, hat er steif und fest gehalten.“ Der Dank für seine Wohlthaten besteht in Gehorsam gegen seine Erben.

Einen lebhafteren Pulsschlag, einen froheren Ausblick erwartet man in der Maximilianrede. Allein sie ist zwei Jahre vor Ferdinands Tode zur Krönung des Königs von Böhmen gehalten; schon dadurch verbot sich jeder Ausdruck der Hoffnung auf eine

---

1) Vgl. S. 708.

2) Als 2. u. 3. am 23. n. Trin. im 2. Th.

3) Über diese Zusagen an M. vgl. Jahrbuch 1889, S. 19.

Digitized by Google

glücklichere Ära. Sie ist bis jetzt nur im Manuskript vorhanden [1]). Der Festredner hat sich den „christlichen Frohndienst“ dadurch erleichtert, daß er ausführlich des Joas Geschichte in seiner Weise paraphrasiert; den Schluß bildet eine sinnige Ausdeutung der Kron-Insignien. Trotz oder wegen seiner Loyalität findet er den Mut, von argen Hofteufeln zu reden. Es ist ein feiner Zug, daß er seine evangelischen Wünsche dem langen Schlußgebet anvertraut: daß das Evangelium unter des neuen Königs Schatten ausgebreitet, er selbst in gewisser Erkenntnis des seligen Artikels von gnädiger Vergebung der Sünden erhalten werde, allein um des rosinfarbenen Blutes Christi willen.

Das bekannteste Werk unseres Predigers ist:

VI.

Historien, | Von des Ehrwirdigen in | Gott Seligen thewren Manns Gottes, | Doctoris Martini Luthers, anfang, | lehr, leben vnd ster- ben, ‖ Alles ordendlich der Jarzal nach, | wie sich alle sachen zu jeder zeyt ha- | ben zugetragen, ‖ durch den Alten Herrn M. Ma- | thesium gestelt, vnd alles für seinem seli- | gen Ende verfertigt. ‖ Psalm CXII. | Des Gerechten wird nimmermehr vergessen.‖ Mit Römischer Keyserlicher Maie- | stat Freyheyt, inn zehen Jaren nicht | nachzudrucken. ‖ Nürnberg, M.D.L.XVI. 4.

Am Ende: (Hausmarke Beyers).

$56^1/_2$ Bg. sign. u. num. — Titel roth u. schwarz.

Weitere Ausg.: 1567. 1568. 1570. 1572. 1573. 1576. 1580. 1583. 1588. 1592. 1600. 1608. 1621 Leipzig. 1633. 1663 Stettin. 1715 Güstrow. 1724 Frankfurt u. Leipzig. 1773 Nürnberg. 1806 Leipzig. Auszüge: Berlin; Nürnberg. 1817. Stuttgart 1825. 1833. 1841. 1846. 1854. Gotha 1871. Fast vollständig, mit guten Noten: 1841 Berlin. Schwedisch 1846. Unbrauchbarer unveränderter Neudruck [2]) des Originals: Berlin 1855 u. 1883. 1883 S. Louis. Mit Noten zur Erklärung des Nothwendigsten von Dr. Buchwald: 1889. Leipzig (Reclam).

Auch für die dramatische Bearbeitung des Lebens Luthers von A. Hartmann (1600) bildet M. eine Hauptquelle [3]). Die siebente,

---

1) K. K. Hofburg-Bibl. zu No. 11580.

2) Abgesehen von neuen Fehlern und Mißverständnissen.

3) Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litter. des 16. Jahrh.s. 1886. S. 235.

Digitized by Google

resp. neunte Predigt von Jothams Märlein ist spät separat erschienen:

Fabul-Hansz, Oder Eine schöne anmuthige Predigt, Welche der Geistreiche und hochgelahrt Theologus, Hr. M. Johann Matthesius Sel. Doctoris Lutheri gewesener fleissiger Zuhörer und Haußgenosse im Jochimßthal gehalten hat, von der Fabul, welche Jotham den Bürgern zu Sichem erzehlet hat. Jud. 9, durch Anton. Mennonem Schuppium 1660. 1719. 12.

2½ Bg. num.

Diese Historien erwarben dem Verfasser einen vollen Lorbeerkranz, als die erste eigentliche Biographie ihres Helden, als der erste, bis in die neuere Zeit hinein nicht erreichte Band einer ansehnlichen, immer wachsenden, trotz Fabricius [1]), Ukert [2]) und Vogel [3]) noch nicht umfassend katalogisierten, geschweige kritisch bearbeiteten Bibliothek. Luthers Tod mißgönnte uns die Ausführung des Planes, seine Denkwürdigkeiten zu schreiben. Welcher Festschmaus ist uns damit entgangen! Was Melanthon an der betreffenden Stelle bot, ist ein recht dürftiger Ersatz; neben seine ängstliche Apologie sei die feurige erste größere volksmäßige von H. v. Kettenbach gestellt. Das plastische Büchlein des Mykonius erschien erst im vorigen Jahrhundert; ebenso die Aufzeichnungen Spalatius. Eine ausführliche Lebensbeschreibung des Reformators ist zuerst von feindlicher Seite mit Janssenscher Parteilichkeit erschienen, von Joh. Cochläus, dem Evers des 16. Jahrhunderts, welcher neuerdings die Forscher beschäftigt hat [4]); der freilich auch wirklich schwache Punkte traf und die Wut der Gegner wie keiner kennen lehrt. Trotz der Empörung über das „Lügenbuch“ vergingen sechs Jahre, ehe der diplomatische Sleidanus sein Werk in bewußtem Gegensatz zu jenem erscheinen ließ, dessen Auffassung der Reformationsgeschichte für die Protestanten maßgebend geworden ist [5]).

---

1) Centifolium Lutheranum etc. 1728.

2) L.s Leben 1817. Bd. I, S. 17 f.

3) Bibliotheca Biographica Luth. 1851.

4) Geß, J. C. Oppeln 1886. Kolde, In: Kirchengesch. Studien rc. Leipzig 1888. IV.

5) Maurenbrecher, Studien und Skizzen zur Geschichte der Ref.-Zeit. Leipzig 1874. S. 212 f.

Digitized by Google

Crucigers Tafeln konnten solchen Dienst nicht leisten. Die leidenschaftlich apologetischen Erinnerungen Ratzebergers, des innigsten Vertrauten Luthers, sind erst vor 40 Jahren ans Licht getreten. Diese Versuche geben dem Mathesianischen Relief. Erst der Betagte kam auf diesen trefflichen Gedanken. Seiner ganzen Sinnesrichtung nach legte er es darauf an, zugleich ein Volksbuch zu schaffen, vorab für seine Bergwerksgemeinde; daher die Form; es verflicht sich also die Arbeit des Historikers und des Geistlichen. M. erweist sich damit als der Wegebahner einer neuen Predigtgattung[1]) für die Reformationskirche; die katholische hatte sie bereits in den sermones de sanctis gepflegt[2]); in M.' Fußtapfen traten Rosenmüller, Geßner, Couard u. A.[3]). Dieser Gattung wäre gewiß ein Wiederaufleben zu wünschen! — Da der mir zugewiesene Raum längst überschritten ist, muß ich für die nähere Charakteristik auch inbezug auf die Quellen, Fehler und Ausgelassenes auf Plitts Vortrag[4]) verweisen, wenn er auch ergänzungsbedürftig ist. Fragt man, ob M. zum Lutherbiographen geeignet war, lautet die Antwort: ja und nein! Er stand zu sehr unter dem Bann seines Meisters und seiner Zeit, um jenes Grenzen zu empfinden; stand ihm zu nah zu perspektivischer Zeichnung, war zu sehr sein getreues Echo. Wiederum war er von der innigen dem Biographen unerläßlichen Zuneigung für seinen großen deutschen Propheten erfüllt. Er war, wie seine Quellen zeigen, in der Lage, im ganzen die Wahrheit zu sagen; daß er sie sagen wollte, verbürgen nicht nur die auch dreisten Fälschern geläufigen Verwahrungen; nicht nur die Zuversicht, mit der er sich bereit hält, am jüngsten Tage von seinen Historien Rechenschaft zu geben, mit seinen Wittenberger Tischgenossen dort wieder zusammenzutreten; sondern vor allem seine ganze Persönlichkeit, als ein begeisterter Anwalt der Wahrheit, soweit er sie eben beurteilen konnte. Er ist ein pragmatischer Historiker und befleißigt sich wenigstens für damals mit Glück

---

1) Herzogs R.-E.² 18, 521.
2) Vgl. Cruel a. a. O., S. 469. 480. Kehrein a. a. O., 1, 44. 52.
3) Herzogs R.-E.² 18, 521.
4) Die vier ersten Luther-Biograph. Erlangen 1876.

Digitized by Google

einer anmutenden und packenden Volkstümlichkeit. Ein ausgezeichneter Nebenbuhler erwuchs ihm in dem Flacianer Cyr. Spangenberg [1]), der seine Lutherpredigten in demselben Jahre begann, die gleichsam eine Synthese der Sarepta und Historien darstellen. Allein auch auf diesem Gebiet ist Mathesius der Typus der Gattung [2]). Um so auffallender, daß er trotz dieses weitgreifenden Einflusses, noch dazu im Lande eines Ferdinand, niemals auf dem Index erscheint. Freilich gehört es zu den Sonderbarkeiten dieser Leistung, daß daselbst oft die bedeutendsten Namen fehlen [3]).

---

1) Vgl. Rembe a. a. O. und Rembe, Luther als Treckejunge. Eisleben 1887.

2) Maurenbrecher a. a. O., S. 211.

3) Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. 1883. Bd. I, S. 330 f.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Beiträge zu Luthers Schriften aus der Zwickauer Ratsschulbibliothek.

Von

Lic. Dr. G. Buchwald in Zwickau.

I.

Ein neu entdeckter Druck des „Tractatulus de his qui ad ecclesias confugiunt"

Noch in die Zeit seiner juristischen Studien reicht Luthers „Tractatulus de his qui ad ecclesias confugiunt" hinein. Derselbe, erst 1520 Luthers Namen auf den Titel bringend, stand bisher nicht in den Gesamtausgaben von Luthers Schriften [1]). D. Knaake hat ihn an die Spitze der Weimarer Ausgabe gestellt. Er sagt in der Einleitung dazu (Weim. Ausg. der Werke Luthers I, S. 2): „Als letzten Termin für die Abfassung müssen wir das Jahr 1517 setzen: Inhalt und Form aber weisen auf eine frühere Zeit." Der erste der beiden von Knaake angegebenen Drucke — beide von Johann Weissenburger in Landshut — stammt aus dem Jahre 1517. In der Zwickauer Ratsschulbibliothek be-

---

1) Brieger hat seine Abfassung durch Luther bestritten (Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 1, S 103 ff.), ebenso Kawerau (Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissensch. 1889, S. 633 f.).

Digitized by Google

findet sich nun ein bisher unbekannter Druck des „Tractatulus", welcher nachweislich jenem ersteren vom Jahre 1517 vorangeht und ihm zugrunde gelegen hat. Eine Reihe gleicher Druckfehler beweisen die Verwandtschaft, die Variante Weim. Ausg. 6, 21 (s. u.), wo der Landshuter Druck statt Ifra [1]) das unerklärliche (auch als = primo kaum erklärbare) j. setzt, die Priorität des neu gefundenen Druckes, der der Offizin von Jacob Köbel in Oppenheim entstammt.

Knaake sagt in der Einleitung weiter: „Vielleicht hat das traurige Geschick des Ober-Vierherrn Heinrich Kellner zu Erfurt ihm den äußeren Anlaß gegeben, das kirchliche Asylrecht zu untersuchen. Derselbe hatte bei einem Aufruhr vor der erregten Gemeinde in der St. Veitskirche eine Zuflucht gefunden, sich aber dann nach achtwöchentlichem Aufenthalt daselbst wieder in sein Haus begeben, war hier gefänglich eingezogen und darauf im Juni 1510 hingerichtet worden." Hierzu scheint der Titel des Oppenheimer Druckes noch besser zu passen als die der beiden späteren, welche nur die innere Überschrift des ersten wiederholen.

Wir teilen im Folgenden desselben Titel und Varianten von dem Drucke des Jahres 1517 mit:

„TRACTATVLVS || De his qui ad ecclesias cōfugi || unt. Et de Judicibus qui in || ecclesia: et eius atrio Ciui || les vel criminales cau- || sas tractāt: placita te || nēt: et alia cōtra ī- || munitates Ec- || clesiarum fa || ciunt. || " Titelrückseite bedruckt. 4 Blätter in Quart, letzte Seite leer. Am Ende: „Impressum in Oppenheim. || "

Varianten.

3, 3: cōfugiunt ꝛc. st. confugiunt.
—, 11: Am Rande: Articulus primus lex Mosaica haec statuit.
—, 18: Note: 9 fehlt.
—, 23: e. fehlt.
—, 30: Am Rande: Praeceptio legis Mosaicae hodie non servatur.
4, 4: e. fehlt.
4, 4: Am Rande: Laicus homicida.

---

1) S. v. a. weiter (aufzählend).

Digitized by Google

—, 5: Am Rande: Excommunicatio quid sit.
—, 6: „ „ Clericus homicida.
—, 13: Am Rande: Publicus latro.
—, —: de Imu. ec. st. de emu. ec.
—, 15: „ „ Depopulator agrorum.
—, 20: „ „ Lex civilis ista praecipit.
—, 22: aut'. de mā. prī. col. st. auten. de man. pñ. coll'.
—, 27: his st. hiis.
—, 29: Imu. st. immuta.
—, —: Am Rande: Maleficia cōmissa intra ecclesiam.
—, 33: ex terminis st. exterminis. — aut'. st. auten.
4, 2: aut' st. autenti.
—, 3: aut'. st. auten.
—, —: Am Rande: Raptor virginum.
5, 7: Am Rande: Lex canonica haec praecipit.
—, 12: c. fi. st. ca.
—, 14: Am Rande: de homicidio et membrorum truncatione.
—, 16: „ „ Ecclesia non consecrata.
—, 22: „ „ Domus episcopi.
—, —: „ „ Sacerdos portans corpus Christi.
—, 25: „ „ Hospitale.
—, 28: „ „ De judicibus, causae sanguinis ꝛc. in ecclesia tractantes.
—, 35: „ „ Articulus secundus de transgressorum exorbitatione.
—, 37: iconomicorum st. icononiorum.
—, 38: Am Rande: Primo saecularium officialium excessus.
6, 4: his st. hiis.
—, 21: Ifra st. j.
—, —: defensores st. defensiones.
—, —: Am Rande: Prelati ad quid tenentur.
—, 25: „ „ Secundo rectorum ecclesiasticorm non equa defensio.
—, 29: „ „ Non justa defensio.
—, 30: „ „ Justicia est Juris praeceptum.
—, —: et juris praeceptum est alterum non ledere ut ff. de jus. et ju. st. et alterum non ledere juris preceptum est ff. de jus. et in
—, 36: institutae st. constitutae.
7, 5: Am Rande: Non est legitima defensio primo quia est contra leges.
—, 16: „ „ Secundo non legitima defensio praebet occasionem laedendi caeteris.
—, 21: prosilire st. prosilere.
—, 24: Am Rande: De expensis fugientis ad ecclesiam.

Digitized by Google

—, 31: Am Rande: Nota de clericis et religiosis.
—, 32: faciar st. faciat.
—, 34: Am Rande: Carcer.

II.

Eine neu aufgefundene Cirkulardisputation Luthers über das Verhältnis der Theologie zu Aristoteles.

Auf die innere Seite des Einbandes eines Druck aus den Jahren 1513—18 enthaltenden Sammelbandes der Zwickauer Ratsschulbibliothek eingeklebt, fanden sich die in Plakatform gedruckten, unten mitgeteilten, noch unbekannten Thesen. Der Drucker ist unzweifelhaft Johann Grunenberg in Wittenberg. Die Unterschrift „M. L." führt auf Luthers Verfasserschaft, der Inhalt bestätigt dieselbe. Wir haben eine jener Freitagsdisputationen, zu denen die Wittenberger Professoren der Reihe nach die Thesen zu stellen pflegten, vor uns.

Luther zeigt sich bereits als entschiedener Gegner des Aristoteles. Der Ton der Thesen erinnert an De Wette I, 15 (8. Februar 1517). Ob diese Thesen die „quaestiones adversus logicam et philosophiam et theologiam, id est blasphemiarum et maledictionum contra Aristotelem, Porphyrium, Sententiarios, perdita scilicet studia nostri saeculi" sind, welche Luther an dem genannten Tage an Johann Lang zur Weiterbeförderung an Jodocus Trutvetter schickte! — Die vorletzte These erinnert an Weim. Ausg. I, 417, wo es in den „Decem praecepta" heißt: „Nec prohibeo sanctos invocari pro temporalibus, sed quod solum pro temporalibus id faciant damno, neglectis eorum virtutibus et exemplis."

Pro futura Sexta Feria. Ad Circulum.

(Sacra theologica. etsi est doctrina divinitus inspirata. non tamen abhorret litteris et vocibus tradi.

Inter omnes scientias humanitus inventus. precipue est ad propagandam theologiam utilis grammatica.

Non ideo in Arist: et ejus philosophia studendum est. quia terminis eisdem. quandoque sancti doctores utuntur.

Digitized by Google

Aut eadem sequentia. studendum est in Marcolpho vel in tabernis rusticorum.

Immo sequeretur quod in omnium omnibus (. i. in nullis) sermonibus esset studendum. quia omnium aliquibus utuntur verbis.

Hujus ergo consequentie Magister. non tam ignorat vocem propriam cum Asina Baalam quam cum asino Cumano rudit.

Et omnem ejusmodi sophistam patet. frustra tempus in Arist. perdidisse. et tanto tantam insciciam emisse.

Si quis terminos logice et philosophie in Theologiam ducat. necesse est. ut horrendum Cahos errorum condat.

Philosophia de motu. infinito. principis rerum. juxta Arist. nihil prodest ad theologiam.

Permittitur potius pro exercendis et aptandis ingeniis ad humanam conversationem.

Philosophia de naturis et proprietatibus rerum (sophistis ignotissima) utilis est ad sacram theologiam.

Qui dicit sanctos patres per dialecticam cum laude hereticos confutasse vel declarasse.

Is nihil aliud facit quam quod. S. patres summa ignominia conficit ne se unquam aliquem doctorem intellexisse ostendit.

Que sanctos dei colit propter temporalia. neglecta prius petenda salute spiritus. contra doctrinam Christi facit.

Et qui hanc doctrinam calumniatur. non tam est insulsus sophista. quam impius (s. perstet) hereticus.

M. L.

III.
Ein Gebet D. Martin Luthers.

Unter den außerordentlich reichen Bücherschätzen aus der Reformationszeit, welche die Zwickauer Ratsschulbibliothek aufbewahrt, befindet sich ein interessanter Sammelband in Oktav, welcher Incunabeln, Stöckelsche Drucke, sowie Handschriften enthält. Unter den Drucken aus Stöckels Offizin befinden sich die beiden sehr selten gewordenen Weller 1221 und Knaake VI, S. 9. D (Luther, „die zehn Gebote Gottes mit einer kurzen Auslegung" u. s. w. und

„Ein kurz Form das Paternoster zu verstehen" u. s. w.). Unter den Handschriften befindet sich ein Gebet, welches Nicolaus Amsdorf aus Luthers Predigten zusammengestellt und Georg Spalatin ins Lateinische übersetzt hat. Amsdorfs deutsche Zusammenstellung erschien 1519 im Druck. Diese Ausgabe besitzt gleichfalls die Zwickauer Ratsschulbibliothek in einem zierlichen Duodezsammelbändchen, welches außer jenem zwei liturgische Druckwerke und ein „Salubre contra pestilentiam Remedium" enthält.

Wir teilen im Folgenden nebeneinander den deutschen Druck und die lateinische Handschrift mit.

[Titel.] Eyne christliche fur || betrachtūg So mā| wil bethen das heylige vater vn- || ser Getzogen auß den predigetenn || Doctoris Martin Luther zu wit || temburg Von dem wirdigen Ni- || colao von Amß- dorff Licentiaten || in deutsch gebracht. || [Titelrückseite bedruckt, 4 Blätter in Duodez, am Ende: „Getruckt zu Leybßgk durch || Wolffgang Stöckel 1519.||"]

Oracio pia ad deum omnipotentem cum confessione humane infirmitatis et malicie. Ex doctoris Martini sermonibus a licenciato Nicolao de Amſzdorff in teutonicam oracionem: Et a Georgio Spalatino in latinam traducta. M. D xviij: —

O Ewiger got ich weiß vnd bekenn, das ich eynn armer grosser sunder bin. Ich fule[1]) vnd empfinde in mir nichts dan begirde, lust vnd liebe zu tzeytlichem gute, ere vnd wollust disser welt, zuneigung zu boßheit vnd zu allem argen, kein lust begirdt noch liebe tzu tugent ader gerechtigkeit. So ist mein hertz wildt, vnnd die gantz natur,

[O] deus eterne: ego et scio et confiteor me pauperem et magnum esse peccatorem. In me nihil invenio et sencio, nisi malas cupiditates, nisi desiderium et amorem ad bona: honores et voluptates hujus saeculi: nisi promptitudinem ad maliciam et ad omne malum. Nihil voluptatis: nihil desiderii:

1) Durch breiteren Satz sind Abweichungen der beiden Texte hervorgehoben.

Digitized by Google

durch die erste sundt, yn meynem empfencknis in muter leibe vorgift vnd von meinen eltern auff mich geerbeth das ich von mir selbest, kein guten gedancken, anheben, vil weniger vorbringen noch kein gut werck thun kann.

(|| So kranck, so dorfftigk, so elendt, so verwunt bin ich. Ja halb tot, das auch das gute werck, das ich thu, mir nicht gut ist. Sunder schedelich vnd verdamlich. Du wollest es dan allein auß deyner milden lautern barmhertigkeyt gar vmb sunst an alle mein verdinst zu gnaden annemen.

Dan es ist kein werck gut, das du nicht gut machest. Es ist kein mensch frum noch gerecht, dan der, den du frum vnd gerecht machest. Du bist allein frum, gerecht vnd heylig, an alle sund, voller gnaden vnd aller tugent, empfangen vnd geboren.

wir sein aller sunde vnd boßheit vol. auch hat nyemant keyn tugent noch gerechtigkeit, dan der,

nihil amoris: ad virtutem: probitatem et justiciam.

Meum cor: mea voluntas, et tota natura: est per primum peccatum in mea conceptione uteri materni, ita viciata et infecta: et a meis parentibus in me per successionem et hereditatem traducta ut per me et meas vires non solum aliquid boni operis non possum[!] perficere, sed ne cogitare quidem.

Adeo egrotus: adeo egenus: adeo vulneratus et saucius sum ego, imo ita semimortuus: ut etiam id quod facio opus bonum, mihi non fit[!] bonum et utile: sed damnosum et damnabile. Nisi tu ex sola tua: liberali: et pura misericordia digneris hoc sine omni meo merito graciose et clementer suscipere.

Nullum enim opus bonum est: nisi quod tu bonum facis. Nemo hominum vel bonus vel justus est: nisi quem tu bonum et justum facis. Tu solus es bonus: justus: sanctus, sine omni peccato: plenus gratiarum et virtutum conceptus et natus.

Nos vero pleni sumus omnium iniquitatum et peccatorum. Nemo aliquid habet, sive

Digitized by Google

dem du dein heiligkeit, dein gerechtigkeit gibest vnd mitteilest.

Darumb kum ich zu dir mein erlöser, vnd fal nider auff meine knye, ruffe, schrey vnd demütiglichen bitte dein götlich gnade, hilffe vnd beystant. Dan ich weiß wol, das du darumb bist ein mensche in dy welt geboren, das ich widerumb auß got geboren, vnd ein sun gottes wurde. Darumb must du mir mein sundē nemen, vnd dein gerechtigkeit mir geben. Du bist allein darumb kranck vnd schwach, ein schecher vnd ein sunder, eyn nar vnd thor worden. das ich gesunth, gewaldig, heylig, klug vnd gerecht wurde, vnd tzuletzt für mich gestorbenn, auff das ich ewigk lebthe.

¶ Das tröste ich mich, darauf verlaß ich mich, darein setze ich alle meine hoffnung vnd tzöchsten vertrawen, dann dein gerechtigkeit ist mein, dein tugent ist mein, dein heylickeit ist mein, dein stercke vnd gewalt ist mein, vnd alle meine sunde sein dein.

virtutis et bonitatis sive justicie: nisi cui tuam sanctitatem et justiciam dederis et impertiveris.

Qua propter o Redemptor et liberator meus, ad te venio: in genua coram te procumbo: suppliciter et humiliter clamo tuam divinam gratiam, tuum auxilium et adjutorium obsecrans. Scio ideo te enim hominem in mundum venisse natum, ut ego iterum et secundo ex deo nascerer et dei fierem filius. Itaque necesse est ut mea mihi peccata adimas: et tuam mihi justiciam tribuas. Nam tu ob id solum factus es infirmus, egrotus: latro, peccator: stultus et fatuus: ut ego sanus, salvus, potens, sanctus, sapiens et justus fierem, postremo etiam pro me mortuus es, ut ego viverem perpetuo.

Hoc me consolatur, hoc ego nitor, in hoc incumbo, in hoc omnem meam spem et summam fiduciam pono. Quia tua justicia est mea: tua probitas et virtus est mea: tua sanctitas est mea: tua fortitudo et potencia est mea, et omnia peccata mea sunt tua.

Digitized by Google

in der hoffnung, in dem trost vnd vertrawen trete ich tzu dir, darinne wil ich leben, darinne wil ich sterben, es gehe mir wie es wolle.

¶ Darumb bit ich dich mein edler got. Gib mir dein gnade, das ich dich lieb gewinne, und nichts dann dich, dein tugent vnd gerechtigkeit begere, vnd darnach ein hertzlich verlangen habe. Als dann werde ich auß art vnd von natur der liebe meinem alten leben vnd der sunden feind vnd hessigk werden, Rewe vnd leydt darüber gewinnen vnd mich furder vor allen sunden hüten. Gib mir auch die gnade, das ich dein heiliges leyden, vnd dein bittern todt also bedencke, das ich in mir empfinde vnd fule, das ich alle böße lust, begirde vberwinde, vnd in also widerstehe, das sie mich nicht gefangen nemen noch in mir gewaltiglich regiren. hilff mir ewiger got, das ich alle widerwertikeit, pein vnd schmertzen, armut vnd kranckheit, schande ader vnere, auch den tod williglichen vnd gedultigliche vmb deinet willen leiden müge, vnd nicht allein geduldilich, sunder mit freuden vnd alles, wie es mir vnter augen vnd widerfert fromlich magk annemen.

In hac spe, in hac consolacione, in hac fiducia ad te venio, in his moriar, in his vivam, qualiacumque mihi acciderint.

Te igitur deus misericors oro, ut mihi concedas gratiam te diligendi et nihil nisi tuam virtutem, bonitatem et justiciam desiderandi et ex toto corde requirendi et optandi.

Tunc enim ex natura et proprietate charitatis priorem et ante actam vitam meam et peccata mea odio habeo. Tunc me peccatorum meorum penitebit et deinceps ab omnibus peccatis cavebo. Concede etiam queso deus omnipotens mihi gratiam tuam sanctam passionem et amaram mortem ita meditandi, ut in me sentiam, ut omnes malas cupiditates et voluptates vincam et imminentibus ita repugnam [!] et resistam, ut neque me capiant et in servitutem redigant neque in me potenter regnent.

Adjuva me deus eterne ut omnes adversitates, penas, dolores, paupertates, morbos, ignominias, contumelias, scandala, dedecora: Et

Digitized by Google

(‖ Auff das ich mit warheit sprechen müge, her ich wil gern mit freuden sterben, wan vnd wie du wilt, vnd ich wil den todt, er sey wie schnelle, wie böß er sey, wie ferlich er wolle, so wil ich ine nicht fliehen, nicht förchten, auch kein grauen, noch keyn erschrecken dar vor haben. Allein dein götlicher wille geschehe was dein ere vnd glori ist.

mortem ipsam propter te non solum pacienter, sed etiam cum gaudio subeam et paciar et quidquid mihi adversi obveniat equanimiter tolerem,

Ut cum veritate dicere possim O domine libenter cum gaudio moriar: quandocumque et quomodocumque volueris. Neque mortem quantumlibet subitaneam, quantumlibet malam: quantumlibet periculosam, vel fugiam vel timebo vel horrebo. Tantum tua fiat voluntas: secundum tuam gloriam et honorem, amen.

VAter vnser der du bist in den hymelen Geheiliget werdt dein name. Czu kum dein reich, dein wille geschee als in himele vnd auff erden. Vnser teglich brot gib vns heute. vnd vorgib vns vnsere schult also vnd wir vorgeben vnsern schuldigern, vnd vns nidt eynleithe in vorsuchung. Sunder erlöße vns von vbel Amen.

GEgrüst seystu maria vol gnaden, der herr mit dir, du bist gebenedeyet vnder den weibern, vnd gebenedeyet ist die frucht deynes leybes Jesus christus Amen.

2.

Luthers Schreiben an Bugenhagen v. J. 1520.

Nachtrag zu S. 597 f. dieses Jahrgangs der Stud. u. Krit.

Von

Julius Köstlin.

Durch Güte des Herrn Pfarrer Lic. O. Vogt liegt mir jetzt eine von ihm hergestellte sorgfältige Durchzeichnung dieses Schreibens vor. Er erklärt dazu, daß dies Luthers Handschrift nicht sei, und ich muß ihm hierin unbedingt recht geben: sie unterscheidet sich von dieser sogar sehr auffallend.

Aber unser Hauptergebnis, die Abfassung des Briefes durch Luther, wird gerade auch jetzt wieder bestätigt. Denn die Handschrift ist die Bugenhagens! Vogt erklärt zugleich: „Es kann gar kein Zweifel sein, daß Bugenhagen selbst die Worte so, wie sie dastehen, geschrieben hat.“ Und Vogt, der Herausgeber des (auch in unserer Zeitschrift 1889, S. 801 ff. besprochenen) Bugenhagenschen Briefwechsels, ist ohne Zweifel gegenwärtig der beste Kenner dieser Handschrift. Der neueste Biograph Bugenhagens, mein Herr Kollege Hering, der gleichfalls eine sehr ausgedehnte Kenntnis von ihr besitzt, stimmt dem vollkommen bei. Mir selbst bietet sich im Augenblick wenigstens das Facsimile von Bugenhagens Unterschrift unter Luthers Testament in meinem „Leben Luthers mit Illustrationen“ zur Vergleichung mit jener Durchzeichnung dar, und auch ich kann hiernach jenem Urteil nur zustimmen. Die Zeilen v. J. 1520 zeigen schon ganz dieselbe Neigung zum Ziehen der Buchstaben (namentlich des m, n, u) in die Breite, welche bei den Worten jener späteren, urkundlichen Unterschrift noch auffallender hervortritt, und ganz frappant ist die Übereinstimmung der eigentümlich gestalteten großen Anfangsbuchstaben des Namens J. Bug. in den beiden Handschriften.

Digitized by Google

Luther hat also nicht, wie ich mit des verehrten Herrn Kollegen Zöcklers Hilfe nachweisen zu können glaubte, jene Zeilen selbst auf ein für Bugenhagen bestimmtes Exemplar seines Tractatus de libertate Christiana geschrieben. Wohl aber sind sie als briefliche Antwort von ihm an Bugenhagen gegangen, der ihn gebeten hatte, einen modus vivendi für ihn zu schreiben, und er hatte ihnen den Traktat beidelegt, auf den seine Worte „haec ita que lege“ sich beziehen. Und sehr passend hat Bugenhagen die ihm kostbaren Worte festgehalten, indem er aufs Titelblatt desselben sie übertrug, und zwar mit Luthers Adressierung D. Joanni Bugenhagen.

Lic. Vogt, dem wir diese Berichtigung verdanken, wollte sich selbst darüber noch weiter aussprechen in seinen Nachträgen zu jenem Briefwechsel Bugenhagens, welche im demnächst zu veröffentlichenden Bande der „Baltischen Studien“ erscheinen sollen.

— Nachdem dieser „Nachtrag“ schon für den Druck gesetzt und revidiert war, ist mir soeben durch besondere Güte Herrn D. Zöcklers auch der Traktat mit der fraglichen Handschrift selbst zugegangen, und in dieser sehe ich das oben Gesagte vollständig bestätigt; mein Herr Kollege Hering erklärt, ein Kenner der Hand Bugenhagens müsse diese hier gleich auf den ersten Blick erkennen. Auch über die wenigen Reste von Buchstaben des durch den Buchbinder abgeschnittenen Streifens kann ich jetzt urteilen: sie haben, wie auch Vogt urteilt, mit Luthers Namen (oben S. 598) nichts zu thun, sondern enthielten wohl noch einen kurzen Satz, dessen Schlußwort „est“ gewesen zu sein scheint.

An Pfingsten 1590.

J. K.

Digitized by Google

Rezensionen.

Digitized by Google

1.

Wolf Wilhelm, Graf Baudissin, Prof. zu Marburg, **Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums** untersucht. Leipzig (S. Hirzel) 1889. VIII, 312 S. gr. 8.

Unter den Streitfragen, von denen die letzte Entscheidung über die Probleme der Pentateuchkritik abhängt, nimmt die sogenannte Levitenfrage anerkanntermaßen eine der ersten Stellen ein. Sobald erwiesen ist, daß erst Ezechiel Kap. 44 zu der dem Deuteronomium noch unbekannten, im Priestercodex aber vollzogenen scharfen Unterscheidung von Priestern und Leviten den Anlaß gegeben hat, so ist damit über die exilische, resp. nachexilische Entstehung des Priestercodex das letzte Wort gesprochen. Jeder Widerspruch gegen die Grafsche Hypothese ist sonach verlorene Mühe, so lange uns nicht begreiflich gemacht wird, daß der Priestercodex doch bereits vor und neben dem Deuteronomium habe existieren können und daß Ezechiel Kap. 44 nicht so verstanden werden müsse, wie es für den unbefangenen Leser zunächst den Anschein hat.

Wir können es nach alledem Graf Baudissin nur Dank wissen, daß er das Problem aufs neue an diesem Punkte — der Priester- und Levitenfrage — angefaßt hat. Nicht minder wissen wir ihm Dank für die durchaus würdige und ruhige, von aller Gereiztheit und Gehässigkeit freie Behandlung der Streitfrage. Überall tritt einem wohlthuend das stillschweigende Zugeständnis entgegen, daß der rein geschichtliche Teil des Problems eben mit den Mitteln

Digitized by Google

geschichtlicher Kritik gelöst werden müsse. Dazu hat sich Baudissin das Verdienst erworben, das zur Sache gehörende exegetische und litterarkritische Material mit einer Gründlichkeit und Sorgfalt zusammengestellt zu haben, welche dem Buche einen bleibenden Wert sichern auch für den Fall, daß wir den Schlußergebnissen nicht sollten zustimmen können.

Erstatten wir nun über den Inhalt des Buches Bericht. Nach dem Vorwort und einer fünf Seiten umfassenden Aufzählung der benutzten Litteratur giebt der Verfasser in den „Vorbemerkungen“ zuerst im allgemeinen über seinen kritischen Standpunkt Auskunft. Inbetreff der Ausscheidung von P (dem Priestercodex) und der Anerkennung verschiedener Schichten in demselben bekennt sich Baudissin zu den längst gewonnenen und allmählich zum Gemeingut gewordenen Ergebnissen der kritischen Analyse. Auch die geschichtlichen Teile in P sind „deutlich von derselben Hand geschrieben, welche die gesetzlichen Bestandteile zu einem einheitlichen Codex redigierte“ (S. 4). Mit P wird auch das sogen. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26), weil durch einen Redaktor von P bearbeitet und in den Zusammenhang aufgenommen, zu einem Ganzen zusammengefaßt. Die älteste Codifikation liegt vor im Bundesbuch (Exod. 20, 22—22, 13; damit verwandt 34, 12—26), welches wir gegenwärtig nur als einen Bestandteil des jehovistischen Buches kennen. Das letztere ist durch die Verschweißung der selbständigen Quellenschriften J (Jahvist) und E (Elohist) entstanden. Die Annahme Dillmanns, daß die noch getrenuten Quellen J und E von einem Redaktor mit P verbunden worden seien, wird verworfen; in J E seien die verschiedenen Bestandteile durch einen festen Kitt miteinander verbunden, während P nur lose neben J E gestellt sei. Bezüglich der Priorität von J oder E ist Baudissin nach S. 60 geneigt, E für die ältere Quelle zu halten — eine Annahme, die dem Referenten allein schon durch Stellen, wie Gen. 31, 4ff. (E), verglichen mit 30, 37 ff. (J) widerlegt zu sein scheint. Die Frage, ob das Urdeuteronomium auf Kap. 12—26 zu beschränken sei, wird als irrelevant beiseite gelassen; dagegen sei die geschichtliche Einleitung, Kap. 1—4, sicher erst später hinzugefügt. P endlich sei zwar nach J E, aber noch vor dem Exil — somit nicht nach

Ezechiel — anzusetzen. Die Gründe für die vorexilische Abfassung von P glaubt der Verfasser eben aus den Bestimmungen für den Stamm Levi entnehmen zu können. Übrigens aber sei P, wie vor Ezechiel, so auch vor D (dem Deuteronomium) anzusetzen. Wenn Vatke später urteilte: die Gesetze von P „waren mehr Postulate, berechnet auf das Ansehen und den Vorteil seines Standes, als aus dem wirklichen Leben hervorgegangen. Daher trat der Deuteronomiker . . . später mit seiner Gesetzgebung auf, die wieder an den älteren usus anknüpfte und die priesterlichen Vorschriften beiseite schob“ — so scheint er damit dem Verfasser das Verhältnis von P zu D ganz richtig erfaßt zu haben. Nicht minder setze Delitzsch am richtigen Punkte ein, wenn er bei den nachexilischen Verhältnissen die Frage aufwerfe, ob sie als der Boden von P zu denken seien und darauf mit nein antworte. Dem entsprechend erklärt auch Baudissin (S. 19): unsere Beweisführung ruht nicht auf der Vergleichung von P mit den anderen Gesetzesschriften, sondern auf der — wie uns scheint — vorliegenden Unmöglichkeit, dem Buche P im exilischen oder nachexilischen Geschichtsverlauf eine Stelle zuzuweisen, also . . . vorzugsweise auf der Vergleichung der Esra-Nehemia-Memoiren. S. 21—54 folgt die eingehende Darlegung des „Priestertums nach der priesterlichen Schrift des Pentateuches“ in sieben Abschnitten. Die beiden ersten derselben (die Aaronidischen Priester, der Hohepriester) geben in sorgfältiger Zusammenstellung den Thatbestand der Aussagen von P wieder, bei dem dritten dagegen („die Leviten“) beginnen Aufstellungen, denen wir gleich beim ersten Anlaß widersprechen müssen, weil sie uns kurz gesagt eine Verschiebung des Thatsächlichen zu enthalten scheinen. Ist dieselbe auch fast unmerklich, so zeigt sie sich doch im weiteren Verlauf der Untersuchung verhängnisvoll. Zu den stärksten Gründen für die Priorität von D vor P rechnen die Anhänger der Grafschen Hypothese nach dem oben im Eingang bemerkten die Thatsache, daß D eine Unterscheidung von Priestern und Leviten noch nicht kennt, P dagegen eine solche endgültig (d. h. nicht bloß als ein theoretisches Postulat, sondern als allgemein anerkannt) voraussetzt. Räumt man das letztere ein, so kann keine Rede mehr davon sein, daß D hinterdreinkommend eine abgeschlossene

Digitized by Google

Thatsache von solcher praktischer Bedeutung hätte ignorieren können. Dieser Schlußfolgerung begegnet Baudissin (S. 34) mit dem Satze: „Eine allgemein anerkannte Scheidung zwischen Priestern und Leviten setzt P nicht voraus; denn seine Erzählung von der Empörung des Leviten Korah wider Aaron und Mose (Num. Kap. 16) deutet auf Kunde vom Streben der Leviten oder einzelner unter ihnen nach priesterlichen Rechten"; vgl. auch S. 36: „deutlich ist jedesfalls, daß in einer bestimmten Schicht von P noch die Aussonderung der Leviten aus Gesamtisrael nicht als gegen alle Anzweifelungen geschützt angesehen wird" ꝛc. S. 51: „Die Sonderung der Kehatiter [zu denen Korah gehörte] von den Aaroniden, ihre Gleichsetzung mit jenen netunim war, wie Num. Kap. 16 zeigt, zur Zeit des Verfassers von P noch nicht völlig durchgedrungen." Wir meinen, genau das Gegenteil werde von Num. 16 gelehrt. Nach Baudissin müßte man aus der Erzählung über die Rotte Korah, soweit sie P angehört, herauslesen: in den Kreisen derer, die wir nur als Leviten gelten lassen können, giebt es unruhige Köpfe, die frech genug sind, Priesterrechte zu begehren, und noch weiß man nicht, ob sie nicht mit diesem Anspruch durchdringen werden. In Wahrheit aber sagt uns der Bericht: es gab einmal solche Leviten, die sich in die ihnen zugewiesene Rolle nicht finden wollten — aber sie sind dafür von einem Strafgericht getroffen worden, welches ihre aufrührerischen Gelüste für immer zum Schweigen gebracht hat, sodaß es fortan niemandem mehr in den Sinn kommen kann, die endgültig feststehenden heiligen Ordnungen nochmals in Zweifel zu ziehen! — Nach S. 28 f., 45 f., 52 al. soll auch Num. 35, 1 f. die Unterscheidung von Priestern und Leviten noch nicht voraussetzen, da nur Levitenstädte gefordert werden; erst in einer jüngeren Schicht von P (Josua 21) sei die Scheidung von Priester- und Levitenstädten eingetragen. Der Sachverhalt ist einfach der, daß die Num. 35 vorliegende Theorie eben nur den Leviten Wohnsitze anweisen will; die Levitenstädte sind gleichsam der Zehnte vom Landbesitz, eine Konsequenz des Grundsatzes (Num. 18, 21), daß den Leviten alle Zehnten in Israel zu eigen gegeben sind, während die Priester (ibid. V. 20) ihren Unterhalt lediglich aus dem Tempelkult be-

Digitized by Google

ziehen sollen. In dem Bericht über die Ausführung Jos. 21 ist dieser ursprüngliche Gesichtspunkt verwischt. Offenbar erschien es diesem Berichterstatter unbillig, daß die Priester in diesem Punkte ganz leer ausgehen sollten. Noch weniger aber kann ich verstehen, wie Baudissin (S. 46. 52) die Vorschrift von Levitenstädten aus einer Anschauung erklären will, welche die Versammlung des Kultuspersonals um ein einziges Heiligtum und wohl überhaupt das Vorhandensein nur eines Heiligtums nicht notwendig erachtete. Wenn das erst noch einmal bewiesen werden soll, daß für P in allen seinen Schichten die Konzentrierung des Kultus auf ein legitimes Heiligtum Voraussetzung schlechthin ist, daß er deshalb Altäre und Opfer in der Patriarchenzeit und überhaupt bis zur Errichtung des einen legitimen Heiligtums am Sinai streng ausschließt — dann könnten wir mit der gesamten Pentateuchkritik noch einmal von vorn anfangen! Das zweite Kapitel (S. 55—77) bespricht „Das Priestertum nach dem jehovistischen Buche des Pentateuches und den pentateuchischen Sprüchen über Levi“ (Gen. Kap. 14 u. 49; Deuter. Kap. 33). Von Wichtigkeit sind hier namentlich die Sätze, welche S. 72 f. über die ursprüngliche Bedeutung des Namens Levi vorgetragen werden. „Daß der Name Levi ein eigentlicher Stammname sei ... ist nicht wahrscheinlich. Von J E bis auf P kommt die Bezeichnung **lēwî** wie ein Berufsname vor. Wohl möglich ist es daher, daß das Wort von Haus aus den Priester oder in einem allgemeineren Sinn den Diener des Heiligtums bezeichnete und daß erst aus dem die priesterliche Aufgabe des Stammes bezeichnenden Worte der Name des Stammvaters gebildet wurde, also schon für den Verfasser von Gen. 49, 5—7 Levi der Prieſterstamm war, obgleich derselbe hier als solcher allerdings nicht charakterisiert wird.“ Statt des letzten Satzes hätte Baudissin ebenso gut auch sagen können: obschon eine solche Annahme durch den Wortlaut jenes alten Spruches absolut ausgeschlossen ist. Die Art, wie Levi hier mit Simeon zusammengestellt wird, macht es schlechthin unmöglich, etwas anderes in Levi zu erblicken als einen auf genealogischer und politischer Grundlage beruhenden Verband. Als solcher steht er auf gleicher Stufe mit den übrigen „Söhnen Jakobs“, wie denn auch der Bericht

Digitized by Google

Gen. 29, 34 über seine genealogische und politische Ebenbürtigkeit keinen Zweifel aufkommen läßt. In welchem Zusammenhang der Priesterstamm Levi mit jenem Stamm Levi steht, ist allerdings wieder eine Frage für sich. Keinesfalls aber sind wir deshalb berechtigt, den Stammnamen Levi erst aus einem Berufsnamen abstrahiert zu denken. Nach Baudissin (S. 73. 146. 187. 265) bedeutet der Name lewî „Anschluß, Anhang, Gefolgschaft"; „die Leviten scheinen danach in ihrer Gesamtheit das zum Schutze der heiligen Lade bestimmte Gefolge derselben gewesen zu sein". Aus dieser ihrer ursprünglichen Aufgabe, die heilige Lade auf dem Wanderzuge kriegerisch zu schützen, erkläre sich dann die in P vorkommende Bezeichnung der Levitenaufgabe als Heerdienst. Abgesehen von den starken, sprachlichen Bedenken, die obige Deutung von lewi hervorruft, muß Referent vor allem fragen: wo ist denn in den alten Quellen eine Spur solcher Leviten zu finden? Etwa in den handgreiflichen Interpolationen 1. S. 6, 15 und 2. S. 15, 25? (s. die ursprüngliche Lesart Vers 29!) Die alten Berichte wissen lediglich von Priestern (resp. den Söhnen des Priesters Eli, 1 S. 4, 4), die die Lade tragen; von Leviten als einer Abteilung innerhalb des Priesterstammes findet sich nirgends die leiseste Spur. Diese Thatsache kann natürlich um der Theorieen von P willen nicht beseitigt und einer kühnen Hypothese zum Opfer gebracht werden.

Von dem dritten Abschnitt, das Priestertum nach dem Deuteronomium, hat Referent den Eindruck bekommen, als ob es dem Verfasser bei seinen Aufstellungen recht unbehaglich zumute gewesen sei. Auf der einen Seite kann er nicht leugnen, daß sich in D nirgends „deutliche Hinweisungen auf eine Unterscheidung der Priester als eines besonderen Geschlechtes unter den übrigen Leviten" finden. Auf der andern Seite aber kann er sich auch nicht verhehlen, daß mit diesem Zugeständnis dem vordeuteronomischen Priestercodex eigentlich das Urteil gesprochen ist. Denn (und hier kommen wir bereits auf den schwächsten Punkt in der Beweisführung Baudissins) wie soll man sich das rätselhafte Beginnen des Deuteronomikers deuten? Er bietet alles auf, die Konzentrierung des Kultus auf den Tempel zu Jerusalem durchzusetzen,

Digitized by Google

bezweckt also eine Neuerung, wie sie den Tempelpriestern nicht erwünschter kommen konnte; aber von den sonstigen Theorieen, die eben diesen Priestern nicht weniger am Herzen liegen mußten, nimmt er keine Notiz! Im Gegenteil, er macht bei der Abschaffung der außerjerusalemischen Heiligtümer die fatale Klausel (18, 6 ff), daß die Priester der letzteren fortan auch ein Anrecht auf das Priestertum am Tempel haben sollen. Freilich nach Baudissin (S. 81) scheint das nur so. Denn es heiße V. 7 nicht: „wie alle seine Brüder, die levitischen Priester", sondern „wie alle seine Brüder, die Leviten". Unter „Leviten" lassen sich etwa „Levitenpriester" und dienende Leviten verstehen, so daß dann in der ganzen Stelle ausgesagt wäre, daß jeder nach Jerusalem kommende Angehörige des Stammes Levi gemäß seiner besonderen Stellung als priesterlicher oder dienender „Levit dort Dienste verrichten kann" ꝛc. Der Verfasser wird es uns nicht verübeln, wenn wir durch diesen Satz an gewisse apologetische Kunststückchen erinnert worden sind, wie man sie etwa bei Keil zu finden gewohnt ist. Zum Glück sind sie sonst durchaus nicht Baudissins Art, und auch das vorliegende Beispiel vermag ich mir nur so zu erklären, daß er sich durch den Thatbestand in eine zu peinliche Enge getrieben sah, als daß er nicht jeden Schimmer eines Auswegs hätte willkommen heißen sollen. Freilich — der unbarmherzige Zusatz „die daselbst vor Jahwe stehen" läßt auch diesen Schimmer rettungslos verbleichen. Daß damit die „Brüder" ganz ausdrücklich als des Priesteramts waltend hingestellt werden, kann Baudissin doch unmöglich leugnen wollen. Und wenn er S. 83 den anderen Ausweg ergreift, mit der etwaigen Nichtunterscheidung von Priestern und Leviten bei D sei noch nicht bewiesen, daß es solchen Unterschied überhaupt nicht gab, so verrückt er damit den Streitpunkt.

Natürlich gab es „Abstufungen" im Tempelpersonal — einen Oberpriester, gewöhnliche Priester und niedere Diener (s. Ezech. 44, 7), aber diese Diener sind nicht Leviten im Sinne von P, und es bleibt dabei, daß die letzteren bis auf Ezech. 44 eine schlechthin unbekannte Größe sind.

Schon oben wurde die Frage aufgeworfen, wie man sich eigent-

Digitized by Google

lich nach Baudissin das Verhältnis von D zu P deuten soll. Darauf giebt uns der Verfasser S. 89 ff. Auskunft.

Die Existenz von P vor D sei nur denkbar, wenn P lediglich die Verhältnisse der Priesterschaft und des Kultus am jerusalemischen Heiligtume ins Auge faßt und auf jene Priester, welche es außerhalb dieses Heiligtums im Lande gab, gar keine Rücksicht nimmt. So erkläre sich auch die Bezeichnung des Volkes als „Gemeinde“ in P, weil für ihn und sein Gesetzbuch nur das zum Gottesdienst im Tempel versammelte Volk in Betracht kam. Das klingt, als ob P bei der Ausarbeitung seiner Gesetze nur an den Teil des Volkes gedacht habe, der sich gutwillig zum Tempel hielt — um die draußen kümmerte er sich nicht; sie mochten sich nach wie vor an ihrem Höhenkult vergnügen. Das Wahre aber ist, daß P von allem Anfang an ausnahmslos das ganze Volk im Auge hat; das überaus häufige כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל oder כָּל־קְהַל י׳ bedeutet doch wahrlich nicht die, die sich während des Wüstenzuges gelegentlich bei der Stiftshütte einfanden, sondern das ganze Volk als solches. **Ihm** gelten die Reinigkeits-, die Opfer-, die Festgesetze, und mögen auch gar manche Bestimmungen (wie die über das Jubeljahr oder die Ausscheidung der Levitenstädte) allezeit reine Theorie geblieben sein, in der Theorie wenigstens erhoben sie den Anspruch, für das ganze Volk verbindlich zu sein.

Wenn Baudissin in demselben Zusammenhang (S. 90) dagegen protestiert, daß man die auch von ihm behauptete private oder „latente“ Existenz einer Gesetzsammlung für unannehmbar erkläre, während es doch auch bei anderen Völkern Rechtsbücher mit bloß privater Bedeutung gegeben habe, so müssen wir dies abermals als eine Verrückung des Streitpunktes bezeichnen. Daß ein jerusalemischer Priester (oder Priesterkreis) die Theorieen, die er gern in allgemeiner Geltung gesehen hätte, in Schrift verfaßte, das ist eine durchaus natürliche Annahme. Daß freilich diese selbe Priesterschaft (wie aus Ezech. 44 unwiderleglich hervorgeht) ca. 70 Jahre lang rein nichts thut, ihre Theorieen in Praxis zu übersetzen — nicht einmal in solchen Dingen, die ohne Zweifel völlig in ihrer Macht gelegen hätten —, das ist schon **sehr**, **sehr** unnatürlich. Daß sie aber Theorieen aufgestellt haben sollte, die vor dem Exil über-

Digitized by Google

haupt noch niemandem in den Sinn kommen konnten, das ist nicht mehr unnatürlich, sondern einfach unmöglich. Nicht darum dreht sich der Streit, ob irgendein beliebiges Gesetzbuch eine Zeit lang ohne offizielle Sanktion vorhanden sein könne, sondern um die Frage, ob dieses so beschaffene Gesetzbuch P vor dem Exil überhaupt entstehen konnte. Warum wir dies letztere (ganz abgesehen von dem vollständigen Ignorieren des Priestercodex durch die Priester Jeremia und Ezechiel) für unmöglich erachten müssen, wird später noch zu erörtern sein.

Wir fanden es oben höchst befremdlich, daß die Tempelpriester so viele Jahre auf eine Umsetzung ihrer Theorieen in Praxis verzichteten. Baudissin mutet uns aber noch viel Stärkeres zu, wenn er (S. 92) annimmt, die Gesetzgebung von P möge schon vor Josias Reform teilweise befolgt worden sein, auch in solchen Punkten, in welchen D von ihr abweicht. Die abweichenden Bestimmungen hinsichtlich der Opfer und Abgaben in D repräsentieren dann die Sitte der kleineren judäischen Kultusorte. Diese hatten das Einfachere und Ältere bewahrt. Auf sie nimmt etwa D Rücksicht. „Deshalb dann der Eindruck des Ursprünglicheren, welchen D mit Bezug auf die Kultusstätten P gegenüber ohne Frage macht." Bei dieser Auffassung des Verhältnisses von D zu P weiß man wirklich nicht, wen man unbegreiflicher finden soll, die Tempelpriester oder den Deuteronomiker. Dem letzteren ist es heiliger Ernst damit, dem Höhendienst ein Ende zu machen; die Bamoth müssen ausnahmslos dem einen legitimen Heiligtum weichen. Dabei hegt er aber doch eine so zärtliche Vorliebe für die Kultussitten eben dieser Bamoth, daß er die Tempelpriester nötigt, allerlei schon in Geltung gekommene Satzungen ihres Jerusalemer Codex einstweilen wieder zu suspendieren, sich mit den höchst bescheidenen Opfergefällen nach Deut. 18, 3 f. zu begnügen und dazu auch noch die brotlos gewordenen Höhenpriester mit in den Kauf zu nehmen. Wir meinen, unendlich viel einfacher sei die Annahme, daß D zum Gesetz erhebt, was allgemeine Praxis und so jedenfalls auch die Praxis des Tempelkultus war. Die Tempelpriester hatten somit nichts zu verlieren, konnten vielmehr nur gewinnen. Die einzige Bestimmung, die ihnen bedenklich erscheinen konnte — das Anrecht

Digitized by Google

aller früheren Höhenpriester auf das Priestertum zu Jerusalem — vermochte sich auf die Dauer nicht zu behaupten.

Als ein Beweis für die vordeuteronomische Entstehung von P wird S. 94 die Zurückdatierung der Kultuseinheit in die Mosaische Zeit angeführt. Diese habe keinen Sinn, wenn es gar nicht mehr nötig war, für den Opferdienst allein im Jerusalemer Tempel einzutreten. Wir sagen: umgekehrt! Die Zurückdatierung hatte erst einen Sinn, wenn die Kultuseinheit selbst in praxi bereits durchgeführt war. Nur dann konnte eine so vollständige Ignorierung des geschäftlichen Thatbestandes gewagt werden, wie sie in P vorliegt, wenn diese Quelle die Alleinberechtigung einer Opferstätte als etwas von Anfang an Selbstverständliches hinstellt. D hat bekanntlich nicht gewagt, so weit zu gehen; er läßt es 12, 8 al. ganz deutlich durchblicken, daß seine Forderungen der bis in die Gegenwart herrschenden Praxis widersprechen. Daher die weisen Bestimmungen (z. B. die Unterscheidung von Opfern und Schlachten), durch welche die tiefeingreifende Neuerung erst praktisch ausführbar wurde. P hatte dagegen nicht mehr nötig, seine Satzungen mit einer abweichenden Praxis in Einklang zu bringen. Was heute (auf Grund von D!) alleinberechtigt war, das mußte es von Anfang an gewesen sein. Der Widerspruch der Thatsachen, mit dem D noch zu rechnen hatte, ist längst verstummt, — das Geschlecht, für welches P verfaßt ist, weiß von nichts anderem, als daß die Grundsätze von D allezeit zu Recht bestanden haben.

Aber Baudissin hat noch einen anderen Grund für die Entstehung von P vor D. Nach S. 94 f. wäre zwischen der Einführung von D (621) und der Publikation des Gesetzes unter Esra (444) für eine so tiefgreifende Fortbildung des Kultus trotz des 200jährigen Zeitabstandes kein Raum gewesen. Denn „während des Exils ruhte der Opfercultus. In den etwa 90 Jahren aber zwischen Serubabel und Esra ging man, da die gesetzlich-conservative Tendenz dieser Periode unverkennbar ist, doch wohl in der Praxis darauf aus, den Cultus nach den bereits vorhandenen Gesetzen neuzugestalten. Die Bildung neuer Cultussitten ist also auch für diesen Zeitraum unwahrscheinlich". Neue Kultussitten konnten sich also nach Baudissin nur in der Kultuspraxis des Heiligtums

Digitized by Google

bilden. Daher fällt für ihn das Exil außer Betracht. Wir bedauern, immer wieder nur das Gegenteil natürlich finden zu können. Die Kultussitte ist, wie alle Sitte, eine Macht, die man nicht von einem Tag zum andern beseitigen kann. Daß der unmittelbar nachexilische Kult offenbar schon ein ganz anderes Gepräge trug als der deuteronomische, vermögen wir uns nur aus der 50jährigen Suspendierung des gesamten Kultus zu erklären. Die Praxis ruhte; desto eifriger gingen nun (wie doch schon Ezech. 40—48 zur Genüge beweist!) die Theoretiker ans Werk. Wie viel schon während des Exils vereinbart und nach der Rückkehr praktisch wurde, wissen wir nicht. Jedenfalls sind 50 Jahre schon ein recht stattlicher Zeitraum, in welchem sich viel Eifer und gegenseitiger Austausch unterbringen läßt. Die Zeit von Serubabel bis Esra denken auch wir uns als eine konservative, nämlich gegenüber den im Exil aufgestellten und sogleich nach der Rückkehr eingeführten Ordnungen. Wenigstens haben wir keine Beweise für das Gegenteil. Dagegen wissen wir etwas anderes ganz bestimmt: daß das von Esra eingeführte Gesetz starke Neuerungen brachte und daß eben dieses Gesetz von Esra erst aus Babylonien mitgebracht wurde. Kann es wohl einen kräftigeren Beweis geben, daß die Codifikation in P der Hauptsache nach die Frucht stiller, theoretischer Arbeit fern vom Heiligtum gewesen ist? Läßt sich auch nur der Schein eines Grundes dafür aufbringen, daß man 90 Jahre zu Jerusalem wartete, bis man z. B. im Gesetz Mosis geschrieben fand (Neh. 8, 14 ff.), wie Laubhütten zu feiern sei? War denn von dem vordeuteronomischen Priestercodex in Jerusalem selbst jede Spur verschwunden, daß man auf die Rückkehr Esras warten mußte, um endlich über sehr wichtige Punkte belehrt zu werden?

Auf alle diese Fragen giebt es nur eine Antwort, die alle Rätsel löst: Neh. 8 ff. berichtet über die Einführung eines bis dahin überhaupt noch unbekannten, nicht bloß latenten Gesetzes.

An den vierten Abschnitt (Das Priestertum im Buch Josua) reiht sich als fünfter „ Priestertum im Buch Ezechiel." Natürlich ist der Leser nicht ig gespannt, wie sich Baudissin mit den für seine Hypothese ver tenden Aussagen von Ezech. 44 abfinden werde. Antwort: er rä nt (S. 106) den von Wellhausen u. a.

Digitized by Google

konstatierten exegetischen Thatbestand (Degradierung der früheren Höhenpriester) unbedingt ein, protestiert aber dennoch gegen die von Wellhausen u. a. daraus gezogenen Folgerungen. Denn 1) Ezech. 44 will keinen Leviten als Priester dulden, der nicht zu den „Söhnen Zadoks" gehört, mag er sich nun übrigens von Aharon herleiten oder nicht. Dagegen kommt nach P z. B. auch dem Geschlecht der Itamariden der Priestertitel zu; damit aber würde dem Hauptzweck Ezechiels die Spitze abgebrochen. So 109 f.; vgl. auch S. 132, wo die Zulassung der Itamariden zum Priestertum als ein „unumstößlicher Beweis für die vorezechielische Abfassung von P" bezeichnet wird.

Wir unterdrücken die Frage, wie es Ezechiel in den Sinn kommen konnte, die schon vorhandene Theorie seiner Jerusalemer Kollegen eigenmächtig einzuschränken — wir gehen vielmehr sogleich daran, den Thatbestand unter Voraussetzung der nachezechielischen Entstehung von P zu erklären. Dann fällt jeder Anstoß an der Stellungnahme Ezechiels, wie des Priestercodex, hinweg. Ersterer wandelt in den Bahnen von D, nur daß er die Verdammnis des Höhendienstes zu einer solchen auch der Höhenpriester steigert; letzterer sucht von den Forderungen Ezechiels durchzusetzen, was möglich war. Den Wortlaut Ezechiels konnte P ohnedies nicht zum Gesetz erheben, er hätte denn die ganze geschichtliche Einkleidung seiner Codifikation beiseite lassen müssen: Zadok konnte er nicht in die Zeit Moses versetzen. Aber warum konnte er nicht die Söhne Aharons auf eine einzige Linie beschränken, die über Zadok, den Priester Davids, bis auf die Zadokiten Ezechiels herabführte? Antwort: an Versuchen zu solcher Einschränkung im Sinne Ezechiels hat es nicht gefehlt; des ist Num. 25, 12 ff. Zeuge. Anstatt aber mit Baudissin (S. 133) zu folgern, daß zur Zeit von P die Itamariden im Besitz des (jerusalemischen) Priestertums nicht waren, folgere ich vielmehr, daß der exilische Verfasser dieser Stelle nur der Linie Eleasar-Zadok das Priesterrecht zugestehen wollte, daß aber seine Theorie (wie so manche andere innerhalb von P) einer stärkeren weichen mußte, welche auch das Recht der Itamariden anerkannte. Welche Gründe zu dieser Konzession bewegen, läßt sich in hohem Grad wahrscheinlich machen. Es muß als selbstverständ-

Digitized by Google

lich betrachtet werden, daß zur Zeit der Kultusreinigung einzelne Priesterfamilien auch außerhalb Jerusalems durch alten Stammbaum, Reichtum, Verwandtschaft mit hauptstädtischen Familien und andere Gründe in so hohem Ansehen standen, daß man die Ansprüche, die sie nach ihrer Übersiedelung in die Hauptstadt erhoben, dort unmöglich ignorieren konnte. Und eben an solche Familien wird bei der schließlichen Zulassung der Itamariden zu denken sein. Wir haben dann anzunehmen, daß sie ihr Ansehen auch im Exil behaupteten und so die anfänglichen Bedenken der auf dem Standpunkt Ezechiels beharrenden Kreise überwanden. Die Richtigkeit dieser Vermutung dürfte sich einfach daraus ergeben, daß nach dem urkundlichen Bericht Esr. 8, 2 überhaupt nur eine itamaridische Familie und auch diese erst mit Esra zurückkehrte, daß es sich somit gar nicht um eine weitgehende Verleugnung der Grundsätze Ezechiels handelte, sondern um eine Ausnahme, die ohne Zweifel in besonderen Verhältnissen begründet lag. So erklärt sich auch auf das einfachste, daß P zwar Abkömmlinge Eleasars, aber nicht solche Itamars mit Namen kennt; d. h. der Stammbaum der Zadokiten war längst festgestellt, als schließlich auch Itamar — aber er allein — einen Platz in dem priesterlichen Stammbaum erhielt.

2) P komme es nicht darauf an, die jerusalemische Priesterschaft gegen eine nicht-jerusalemische abzugrenzen, sondern nur darauf, innerhalb des Tempelpersonals die Unterschiede zwischen Priestern und niederen Tempeldienern festzusetzen. So S. 111 und dazu in der Note: Ezechiel negiere das Priestertum solcher, von welchen P überhaupt nicht geredet habe. Wir müssen fragen: woher kämen denn dann die Leviten, die P voraussetzt? Daß er sie nicht im Anschluß an Ezechiel als zur Strafe Degradierte bezeichnet, ist ja freilich sehr begreiflich — kostete es doch ohnedies schon Mühe genug, nichtzadokitische Priesterfamilien zur Rückkehr zu bewegen. Indem aber P auf Grund von Ezechiel 44 den Unterschied zwischen Priestern und dienenden Leviten feststellte, vollzog er thatsächlich auch die Abgrenzung zwischen den vormals jerusalemischen und den nichtjerusalemischen Priesterfamilien. Daß übrigens gegenüber dem klaren Wortlaut von Ezechiel 44, 15 nicht die Rede davon sein kann, in 40, 45 auch „nichtzadokitische“ Priester („Priester im

Digitized by Google

weiteren Sinne“ S. 113) bei Ezechiel zu entdecken, anstatt die Worte „das sind die Söhne Zadoks“ (V. 46) auch auf V. 45 mitzubeziehen, mag nur beiläufig bemerkt sein.

3) Ezechiels Leviten decken sich gar nicht mit denen des Priestercodex. Die letzteren sind „Diener des jerusalemischen Tempels (die Thorhüter und Sänger der nachexilischen Zeit); jene waren wenigstens teilweise bis zum Exil oder doch bis auf Josia von dem jerusalemischen Tempelpersonal vollständig unabhängig“. Aber Baudissin räumt ja selbst ein, daß Ezechiel die einstigen Höhenpriester zu Dienern degradiert haben will! Daß man nach dem Exil angesichts der Widerwilligkeit der nunmehrigen Leviten gern davon absah, ihnen diese Degradation bei jeder Gelegenheit fühlbar zu machen, fanden wir schon oben höchst begreiflich. Auf dieselbe Weise erklärt sich uns auch sehr einfach, daß man anfangs trotz der Forderung Ezechiels auf solche Dienstleistungen verzichtete, die ebenso gut vom Volke verrichtet werden konnten, wie das Schlachten, Häuten und Zerlegen der Opfer.

Übrigens sind aber alle diese Einwände gegen die Priorität Ezechiels geringfügig zu nennen im Vergleich mit der Frage: wie konnte Ezechiel aus P, wenn ihm diese Codifikation bereits vorlag, den Hohenpriester streichen? Man merkt es den Ausführungen Baudissins an, daß ihm selbst dieser Punkt recht fatal ist. Er weiß zu wohl: von einem Zukunftsprogramm, welches einen solchen Eckstein des Priestergesetzes herauswirft, kann man doch kaum noch sagen, daß es die Theorieen eben dieses Gesetzes in Praxis verwandeln wolle. Die Versuche, das Rätsel zu lösen, können wir freilich nicht gerade glücklich finden. Nach S. 129 wollte Ezechiel vielleicht die hervorragende Stellung seines „Fürsten“ nicht einschränken durch die Würde eines Oberpriesters. Dann hat sich freilich Ezechiel über seinen „Fürsten“ recht mißverständlich ausgedrückt. Bisher hat man in Ezechiel 45, 8; 46, 2 den Ausdruck einer fast geringschätzigen Betrachtung des Nasî gefunden. Er soll gleichsam unschädlich gemacht werden; durch das Verbot, auch nur den Vorhof zu betreten, wird ihm sein Abstand von den Priestern auf das kräftigste fühlbar gemacht — wie reimt sich denn damit eine solche zarte Rücksicht, wie sie nach Baudissin Ezechiel

durch die Streichung des Hohenpriesters üben soll? Nach S. 130 scheint Baudissin im „Fürsten" selbst ein Äquivalent für den Hohenpriester zu erblicken, da ja sein Land mit dem Priesterland den Tempel zu beiden Seiten umschließe. Auch hier halten wir eine ganz andere Schlußfolgerung für weit natürlicher. Daß der Fürst seine beiden Streifen Dominialland nicht im äußersten Norden und Süden, sondern im Zentrum angewiesen bekommt, ist ja selbstverständlich. Höchst charakteristisch ist dagegen, daß er sich mit dem begnügen muß, was nach reichlicher Ausstattung von Priestern, Leviten und Jerusalemiten rechts und links — gleichsam in den Winkeln des Staatslandes — noch übrig bleibt! Späterhin (S. 286) verzichtet Baudissin selbst auf derartige Versuche, die rätselhafte Übergehung des Hohenpriesters bei Ezechiel zu erklären, indem er bekennt, die Motive Ezechiels nicht angeben zu können. In der That giebt es nur eine Erklärung und diese ist von der Grafschen Hypothese längst aufgestellt worden. Ezechiel konnte nichts aus dem Gesetz streichen, weil das Gesetz selbst noch nicht da war. Er schuf ein neues Programm, und dieses wurde von P zu Grunde gelegt, aber zugleich auch modifiziert und ergänzt, wie es die geschichtliche Entwickelung, zum Teil auch der Zwang der Umstände mit sich brachte. Zu diesen Ergänzungen gehört auch (als eine überaus natürliche) die Umwandlung des einstigen Oberpriesters aus einem königlichen Beamten in einen souveränen Hohenpriester.

Im sechsten Abschnitt (Das Priestertum in der Chronik, bei Esra und Nehemia) findet es Baudissin vor allem befremdlich (S. 147), daß P, wenn in oder nach dem Exil entstanden, nur Priester oder Nichtpriester kennen und sich nicht mit den zahlreichen Sängern und Thorhütern auseinandersetzen sollte, die doch bei Esra und Nehemia von den Leviten noch unterschieden würden. Antwort: von dem Selbstverständlichen brauchte er nicht zu reden. Sänger und Thorhüter hatten ihre Stellung bereits, die der Leviten war erst neu zu schaffen und zu ordnen. Allerdings legt nun Baudissin ein großes Gewicht darauf, die nachexilischen Korachiten, von deren Anmaßung Num. 16 berichte, seien ja gar nicht Nachkommen von Höhenpriestern, sondern eine Sänger- oder Thorhüter-

Digitized by Google

familie des Tempels! Somit wäre der üblichen Deutung von Num. 16 (genauer: der zu P gehörigen Verse) der Boden entzogen; mit der Auflehnung von „Leviten“, die sich in ihre Degradation nicht fügen wollten, hätte die Erzählung gar nichts zu thun! Das alles klingt recht scheinbar; nur schade, daß es durch den klaren Wortlaut von Num. 16 gänzlich hinfällig wird. Denn dort ist eben nicht von der Auflehnung eines Sängers oder Thorhüters Korah und seiner Rotte, sondern eines Leviten in dem für P selbstverständlichen Sinn die Rede (vgl. besonders V. 9 f.!). Daß es nach dem Exil auch eine Sängerfamilie des Namens „benê Qorach“ gegeben hat, kann daran nichts ändern — jedenfalls haben wir kein Recht, um dieser Thatsache willen in Num. 16 etwas anderes zu lesen, als was geschrieben steht. Nicht mehr Gewicht können wir den anderen Gründen beimessen, durch die Baudissin aus der Chronik die Unbegreiflichkeit eines exilischen oder nachexilischen Priestercodex darzuthun unternimmt. Nach S. 152 al. sollte man vom Chronisten erwarten, daß er die von P eingeschlagene Richtung fortsetzt; statt dessen gleiche er die in P aufgestellten Unterschiede in verschiedenen Punkten aus. Dies ist in der That der Fall, erklärt sich aber vollauf aus der zweifellosen Thatsache, daß der Chronist selbst ein Levit war und es sichtlich für seine heilige Pflicht hielt, die Rechte seines Standes zu wahren und zu mehren. Eben damit bewegte er sich in der Richtung des Priestercodex, sofern schon dieser die Ezechielische Vorlage durch Beseitigung des entehrenden Motivs erheblich zugunsten der Leviten gemildert hatte (keineswegs verschärft, wie es nach S. 165 der Fall sein soll!). Daß schon sogleich nach dem Exil die Unterscheidung von Priestern und Leviten als etwas Gegebenes vorausgesetzt werde (S. 177), kann man höchstens von der Auffassung des Chronisten behaupten. In Wahrheit lassen sich die Zahlen Esr. 2 (74 Leviten auf 4289 Priester) entweder nur so verstehen, daß sich zunächst nur eine verschwindende Zahl von Familien einstiger Höhenpriester der Forderung Ezechiels unterwerfen mochte, oder daß es mit diesen 74 eine besondere Bewandtnis hat und daß in der ganz auffällig großen Zahl von 4289 Priestern die einstigen Höhenpriester, resp. ihre Nachkommen, mitenthalten waren. Wie die Scheidung dann doch er-

Digitized by Google

folgte, entzieht sich unserer Beurteilung. Das aber behaupten wir mit aller Bestimmtheit, daß sowohl die 120 Jahre von Ezechiel bis Esra, als die weiteren 150 bis 200 Jahre bis zur Chronik mehr als ausreichend sind, um die von der Grafschen Hypothese behauptete Entwickelung des Klerus innerhalb dieses ganzen Zeitraums durchaus verständlich zu finden.

Im siebenten Abschnitt (Das Priestertum nach den älteren Geschichtsbüchern, nach prophetischen und poetischen Schriften) begegnen wir ungern einigen Proben von Exegese und Textkritik, wie wir sie zwar anderswo, nicht aber bei Baudissin anzutreffen gewohnt sind. Daß 2 Sam. 8, 18 kohen, wie überall, einen „Priester“ bedeutet, daß die Leviten 2 Sam. 15, 24 (vgl. V. 29) erst nachträglich in den Text gekommen sind, daß 1 Kön. 12, 31 noch die Berechtigung aller Söhne Levis zum Priestertum vorausgesetzt wird (gegen S. 213 f.), daß Deut. 18, 6 ff. und 2 Kön. 23, 8 f. nur *eine* Art von Levitenpriestern außerhalb Jerusalems kennt (gegen S. 224 f. u. a.), daß P einfach deshalb nicht gegen die vielen außerjerusalemischen Heiligtümer polemisiert, weil sie für ihn eine längst und endgültig abgethane Sache sind (nach Baudissin S. 220 mißbilligt er sie „stillschweigend“!) — das alles scheinen uns Thatsachen zu sein, die man nun endlich als solche gelten lassen sollte, nachdem sich ihre Anzweifelung bisher immer wieder erfolglos gezeigt hat.

Als den bedenklichsten Punkt in der Beweisführung Baudissins müssen wir auch hier nochmals das Verhältnis des vermeintlich vorexilischen P zum Deuteronomium bezeichnen. Die Unbegreiflichkeiten häufen sich da auf Schritt und Tritt. Hilkia muß doch P kennen, muß doch auch wünschen, daß er, sobald es nur irgend anging, zum Gesetz erhoben werde! Aber er rührt samt den übrigen Zadokiten nicht nur keinen Finger, um P Geltung zu verschaffen, sondern er verleugnet ihn sogar, wenn er in Gestalt des Deuteronoms „*das* Gesetzbuch“ gefunden zu haben erklärt. Er hilft mit zur Einführung eines Gesetzbuchs, welches trotz seines Eifers für die Konzentrierung des Kults auf den Tempel doch vielfach gegen die Ansprüche der Zadokiten polemisierte (so Baudissin ganz ausdrücklich S. 284!) und die Verwirklichung *ihrer* Pläne jedenfalls

auf viele Jahre hinaus zu vereiteln drohte! Nun vermutet zwar Baudissin (S. 231), Hilkia möge wohl erhaben gewesen sein über die engherzigen Tendenzen der Korporation, deren Haupt er war. Aber zum Beweis, daß ihm diese Auskunft selbst bedenklich erschienen sein muß, wird S. 284 umgekehrt argumentiert: das praktische Interesse Hilkias sei in diesem Fall ein anderes gewesen, als das der übrigen Priester. „Mochten diese verlieren, des Oberpriesters Stellung konnte durch die Centralisation nur gewinnen an Einfluß und Macht“ u. s. w. Uns will es bedünken: die erst-erwähnte Auskunft schreibt Hilkia eine Erhabenheit zu, die man nicht von ihm verlangen kann; die zweite aber eine berechnende Selbstsucht, die man ihm nicht zutrauen darf. Alles wird von selbst klar, wenn wir den Bericht einfach hinnehmen, wie er lautet. Hilkia erkennt D als „das Gesetzbuch“ an, weil er nichts von der Konkurrenz eines andern weiß; er hilft zur Einführung dieses Gesetzes, weil er es für heilsam und Gott wohlgefällig und überdies ganz im Sinn und Geist der Tempelbrüderschaft erachtet. Alle Vermutungen über eine Polemik des Deuteronomikers als eines Landpriesters gegen die Zadokiten (denen er doch mit seinem Gesetz auf das kräftigste in die Hände arbeitet!) haben ihre Wurzel ausschließlich in dem begreiflichen, unseres Erachtens aber nutzlosen Streben, die Entstehung von D neben und sogar nach P erklärlich zu machen. Baudissin selbst wagt nicht, die Bekanntschaft von D mit P zu behaupten; nur soll nach S. 233 f. der Deuteronomist der Redaktor des ganzen Pentateuch sein. Doch lassen wir hier diese Redaktionsfragen ganz beiseite — auch die Frage, wie der nach Seite 235 wohl nicht lange vor Josia entstandene P sich hinsichtlich des Sprachgebrauches gar so auffällig von D unterscheiden kann —, das vornehmste Rätsel bleibt, wie in judäischen Priesterkreisen ungefähr gleichzeitig zwei ihrem innersten Geist und Wesen nach so verschiedene Codifikationen entstehen konnten. Mit dem üblichen Hinweis auf parallellaufende Strömungen, eine mehr prophetische (D) und eine mehr priesterliche (P) ist dieses Rätsel in keiner Weise gelöst. Denn: existierte die priesterliche Strömung bereits in einer Gestalt und Stärke, wie sie ohne Widerrede nach P vorausgesetzt werden müßte, dann hätte sie sich schwerlich ihre

Digitized by Google

Ziele so verrücken lassen, wie es durch die Einführung von D geschehen mußte.

Im achten Abschnitt stellt B. nochmals die von ihm geltend gemachten Gründe gegen die nachezechielische Entstehung von P als „geschichtliche Ergebnisse" zusammen. Unsere Analyse hat gezeigt, warum wir Baudissins Einwände nicht für ausreichend halten können, die von der Grafschen Hypothese dargebotene, überaus natürliche und einfache Deutung der geschichtlichen Vorgänge zu beseitigen. Der Behauptung, es sei unmöglich, P im exilischen oder nachexilischen Geschichtsverlauf eine Stelle anzuweisen, müssen wir hartnäckig die andere entgegensetzen, daß uns P erst durch die Ansetzung in und nach dem Exil aufhört, ein unbegreifliches Rätsel zu sein. Erst dann begreifen wir — um auch unsere geschichtlichen Ergebnisse nochmals in Kürze zu formulieren —, warum sich bis weit hinein in die nachexilische Zeit eine sichere Spur der Unterscheidung von Priestern und Leviten nicht nachweisen läßt, warum D keine Spur von Bekanntschaft mit P verrät, warum die Zadokiten, mit Hilkia an der Spitze, willig zur Einführung von D mithelfen. Anderseits aber begreifen wir auch, warum P den Höhendienst vollständig außer Betracht läßt, und nicht minder, wie er das Königtum schlechthin ignorieren und statt dessen den Hohenpriester mit den Attributen fürstlicher Macht und Hoheit umkleiden kann. Letztere Thatsache hat Baudissin allerdings mehrfach abzuschwächen versucht, in der richtigen Erkenntnis, daß sie mit der vorexilischen Ansetzung von P in absolutem Widerspruch steht. Es dürfte aber wohl dabei bleiben, daß ein Hoherpriester, der das Diadem auf dem Haupte sowie blauen und roten Purpur als Gewand trägt, neben welchem niemals ein auch nur ebenbürtiger weltlicher Machthaber genannt wird — daß ein solcher nicht mehr als königlicher Beamter, sondern als eine Art souveräner Fürst gedacht ist. Man wende nicht ein, ähnliche Theorieen habe die katholische Kirche ja auch mit Ignorierung der bestehenden weltlichen Souveränität aufgestellt. Sie hat es gethan, als es bereits einen souveränen Bischof von Rom, einen Papst, gab; aber die Oberpriester der Könige von Juda waren keine Päpste.

Endlich begreifen wir nur vom Standpunkt der Grafschen Hypo-

Digitized by Google

these, warum bis auf Esra keine Spur davon zu entdecken ist, daß die Zadokiten irgendetwas gethan hätten, ihre angeblich längst vorhandenen Theorieen in die Praxis einzuführen, obschon nach Baudissins eigener Versicherung „die nachexilische Zeit für die Bestrebungen des Priestertums von Anfang an in hohem Grade günstig war". Und wenn wir nun endlich noch das für uns geltend machen dürfen, daß wir nicht nötig haben, zu einer Art von Intriguenspiel zwischen den deuteronomischen und zadokitischen Interessen zu machen, was Ausfluß einer durchaus naturgemäßen geschichtlichen Entwickelung gewesen ist, dann sind wir wohl zuguterletzt zu dem Wunsch, ja zu der Bitte an den Verfasser berechtigt, er möchte die Autorität, die er durch Untersuchungen von bleibendem Werte gewonnen hat, nicht länger zur Bestreitung von Thatsachen verwenden, die sich über kurz oder lang endlich doch die allgemeine Anerkennung erzwingen müssen.

Halle, im März 1890.

E. Kautzsch.

2.

W. Wundt, System der Philosophie. Leipzig 1889. gr. 8°. 669 S.

Gern bin ich der Aufforderung der Redaktion der „Theol. Stud. u. Krit.", das vorliegende Werk anzuzeigen, gefolgt; gern, denn wen von allen, welche die Entwickelung unseres modernen wissenschaftlichen Lebens aufmerksam verfolgen, sollte es nicht mit Genugthuung erfüllen, wenn er in unserer Zeit, da das wohlberechtigte Prinzip der Arbeitsteilung nur allzu leicht in einseitiger Überspannung eine immer weiter um sich greifende Verästelung wissenschaftlicher Disziplinen zutage fördert, auf ein Werk stößt, welches einen Ruhepunkt verspricht, von dem aus wir die vielfach verschlungenen Fäden wissenschaftlicher Detailarbeit im ganzen zu überblicken vermögen. So wahr es ist, daß ohne die aufopferungsvolle Arbeit im kleinen, wie sie nach dem Grundsatz: der geteilten Aufgabe die ungeteilte

Digitized by Google

Kraft! von den Einzeldisziplinen geübt wird, eine Gesamtauffassung und ein Gesamtfortschritt wissenschaftlicher und kultureller Entwickelung unmöglich ist, ebenso wahr ist es auch, daß nur in steter Rücksicht und Rückbeziehung auf das Ganze und im Dienste eben dieses Ganzen die Einzelforschung lebendig bleiben und Frucht treiben kann. Denn nur aus dem Ganzen des reichen und wechselvollen Lebens, dem der Teil zugehört indem er es bilden und, so viel an ihm ist, es überhaupt ermöglichen hilft, findet auch das Kleine und Kleinste Bedeutung.

Ein Ganzes, die Weltanschauung eines Denkerlebens liegt in dem neuen Werk von Wundt vor uns, und was noch eine besondere Bedeutung hat: dieses Ganze ist von demselben Geiste zusammengewoben, der auch mit den besonderen Wegen der Einzelforschung wohl vertraut ist und auf den Gebieten der Psychologie, der Logik und der Ethik in mancherlei Weise im einzelnen umbildend und befruchtend gewirkt hat. Ein im wesentlichen auf naturwissenschaftlichem Boden erwachsenes, mit den Einzelwissenschaften in fortwährender Berührung stehendes System der Philosophie, in welchem der Metaphysik ausdrücklich die zentrale Stelle eingeräumt ist, das ist das neueste Werk von Wundt, welches das Interesse der wissenschaftlichen Kreise heute auf sich zieht.

Doch darf man dieses „System" und jene „Metaphysik", welcher die zentrale Stelle eingeräumt ist, nicht falsch verstehen und dabei etwa an längst vergangene Zeiten irgend eines mittelst spezifischer Methoden aus a priori giltigen Voraussetzungen zu konstruierenden Vernunftsystems denken, hiervon ist keine Rede; die Grundlage der Metaphysik ist nach Wundt vielmehr die Erfahrung und ihre allein zulässige Methode die schon in den Einzelwissenschaften überall angewendete Verbindung der Thatsachen nach dem Prinzip von Grund und Folge; nur daß sie, im Unterschiede von den Einzelwissenschaften, jene Verbindung nicht auf bestimmte Erfahrungsgebiete beschränkt, sondern auf die Gesamtheit aller gegebenen Erfahrung auszudehnen strebt. Darum ist es auch nicht zutreffend, wenn man etwa im Hinblick auf die Rolle des Imaginären in der philosophischen Hypothesenbildung das Geschäft der Metaphysik als das einer „Begriffsdichtung" bezeichnet. Die Meta-

Digitized by Google

physik beschäftigt sich gerade so wenig wie die Mathematik bloß mit dem Imaginären, sondern in erster Linie und vorzugsweise mit dem Realen; mit jenem nur insoweit, als es dazu dienen kann, das Reale begreiflich zu machen. Willkürliche Phantasien sind in der Philosophie genau so wertlos, wie anderwärts.

Der Inhalt des Buches ist auf sechs Abschnitte verteilt, denen eine orientierende Einleitung vorangeht, welche von der Aufgabe der Philosophie im allgemeinen, von der Gliederung der Einzelwissenschaften und zuletzt von der Einteilung der wissenschaftlichen Philosophie im speziellen handelt. Aller Philosophie letzter Zweck besteht in der Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüts befriedigenden Welt- und Lebensanschauung, ein Zweck, welcher, wenn es sich um Philosophie als Wissenschaft handelt, unter anderem ganz besonders die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Religion fordert. Wie nun aber die Philosophie dem praktischen Leben, dem ja auch die Religionserscheinungen als Thatsachen der Erfahrung angehören, niemals unmittelbar gegenüber tritt, wie sie zum Leben stets in einem mittelbaren, durch die jeweilig in Frage kommenden Einzelwissenschaften vermittelten Verhältnis steht, so muß auch in diesem Falle zwischen der abstrakten Theorie und dem Leben selbst die Theologie die Rolle jener vermittelnden Disziplin übernehmen, und somit verwandelt sich das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion in das zwischen Philosophie und wissenschaftlicher Theologie. Denn diese ist eine unter den mannigfachen und verzweigten Einzelwissenschaften, welche auf allen verschiedenen Lebensgebieten, deren Summe das ausmacht, was wir „Erfahrung“ nennen, jene allgemeinen Probleme, eine jede für sich eigentümlich vorbereiten, die sodann, also erst in dieser präparierten Fassung, Objekte philosophischer Forschung werden. Im Anschluß hieran definiert W u n d t die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat. Sie i s t also nicht die Grundlage der Einzelwissenschaften, sondern umgekehrt: sie h a t jene zu ihrer Grundlage; eben deswegen muß sie sich dieser ihrer Basis stets bewußt bleiben und jede einseitige Bevor-

Digitized by Google

zugung wissenschaftlicher Gesichtspunkte, welche nur einem beschränkteren Gebiete entlehnt sind, vermeiden. Dafür steht ihr aber auch das Recht zu, den Einzelwissenschaften sich richtunggebend gegenüberzustellen und überall da, wo ein Widerspruch zwischen den Auffassungen auf verschiedenen Gebieten auftaucht, den Grund desselben zu untersuchen und dadurch den Widerstreit zu beseitigen. Die Philosophie hat also ihren Inhalt mit der Gesamtheit der Einzelwissenschaften gemeinsam, nur ist der Standpunkt, von dem aus sie diesen Inhalt betrachtet, insofern ein abweichender, als sie von vornherein den Zusammenhang der Wissensobjekte im Auge behält. So gliedert sich ihre Aufgabe sachlich in die Bearbeitung zweier Hauptprobleme. Der gesamte Inhalt des Wissens wird untersucht 1) inbezug auf seine Entstehung, 2) inbezug auf die systematische Verbindung seiner Prinzipien. Also 1) das werdende (Erkenntnislehre), 2) das gewordene Wissen (Prinzipienlehre). Die Erkenntnislehre ihrerseits zerfällt wiederum in zwei Teile, 1) die formale, 2) die reale Erkenntnislehre. Die erstere (formale Logik) steht in demselben Verhältnis zur realen Erkenntnislehre, wie innerhalb der Einzelwissenschaften die Mathematik zu den Erfahrungswissenschaften. Darum ist sie die philosophische Fundamentalwissenschaft der Mathematik, an deren Gesetze alle mathematische Spekulation gebunden ist. Die reale Erkenntnislehre trennt sich in zwei Gebiete, 1) die Geschichte, 2) die Theorie der Erkenntnis, deren letztere die logische Entwickelung des Erkennens darzustellen hat. Sie zerfällt nochmals in zwei Bestandteile, 1) allgemeine Erkenntnistheorie, welche die Bedingungen, Grenzen und Prinzipien der Erkenntnis im allgemeinen untersucht, 2) die Methodenlehre, welche sich mit der Anwendung dieser Prinzipien auf die wissenschaftliche Forschung beschäftigt. Der zweite Hauptteil, die Prinzipienlehre, wird ebenfalls in einen allgemeinen und einen besonderen Teil zerlegt. Der erste (Metaphysik) stellt die Grundbegriffe und Grundgesetze der Wissenschaft überhaupt in ihrem systematischen Zusammenhange dar, der zweite gliedert sich je nach den Grundbegriffen der einzelnen Wissenschaftsgebiete. Hier treten auseinander 1) die Philosophie der Natur, 2) die Philosophie des Geistes, deren jede auch wieder in je zwei, einen allgemeinen und einen besonderen Teil, zerfällt. Die beiden

Digitized by Google

Hauptzweige der Naturphilosophie sind 1) allgemeine Kosmologie, welche den empirischen Verlauf der Naturerscheinungen in seinem Zusammenhange betrachtet, und 2) Biologie, welche die innerhalb jenes allgemeinen Verlaufes wieder zu einem selbständigen Zusammenhang verbundenen Lebenserscheinungen untersucht und vermöge der Gebundenheit des geistigen Geschehens an die Lebenserscheinungen zugleich den Übergang von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes bildet. Diese sucht in ihrem allgemeinen Teil eine zusammenhängende Grundauffassung des geistigen Seins und Werdens zu gewinnen. Der allgemeinen Geistesphilosophie ordnen sich dann die verschiedenen Gebiete unter, welche die einzelnen Gestaltungen des geistigen Lebens zum Gegenstand haben; dies sind 1) Sittlichkeit (Ethik) 2) Kunst (Ästhetik) 3) Religion (Philosophie der Religion). Das Ganze findet seinen Abschluß in der Philosophie der Geschichte, welche eine Anschauung des gesamten äußeren und inneren Lebens der Menschheit zu gewinnen sucht, die mit der durch die sonstigen Hilfsmittel der Philosophie begründeten allgemeinen Weltanschauung übereinstimmt.

Von den sechs Abschnitten, in welche das Werk zerfällt, dienen die vier ersten der Untersuchung jener grundlegenden Bestimmungen logischer und erkenntnistheoretischer Natur, die durch den Begriff des Wissens gefordert werden; sie handeln: vom Denken (Merkmale, Formen, Grundgesetze desselben), von der Erkenntnis; hier werden nach einer Untersuchung über das „Objekt" der Erkenntnis unterschieden: Wahrnehmungs- Verstandes- Vernunfterkenntnis; von den Verstandesbegriffen: hier werden zunächst die Grundformen derselben und ihre logische Entwickelung dargelegt und sodann die reinen Formbegriffe (Mannigfaltigkeit, Zahl, Funktion), sowie die reinen Wirklichkeitsbegriffe (Substanz, Kausalität, Zweck) erörtert. Der vierte Abschnitt handelt von den transcendenten Ideen; er umfaßt die kosmologischen, die psychologischen, die ontologischen Ideen. Die beiden letzten, der fünfte und sechste Abschnitt, haben die Aufgabe, die Anwendung der allgemeinen Prinzipien auf die einzelnen besonderen Gebiete zu verfolgen; der fünfte Abschnitt handelt über Hauptpunkte der Naturphilosophie: der Begriff der Materie, die Prinzipien der Mechanik, kosmologische und biologische

Digitized by Google

Probleme werden erörtert, der letzte Abschnitt endlich hat die Philosophie des Geistes zum Objekt: das Verhältnis zwischen Geist und Natur, die individuelle Seele in ihren mannigfachen Lebensvorgängen, die Entwickelungsformen des Gesamtgeistes, der Begriff des Gesamtorganismus und der Gesamtpersönlichkeit, die als eine sittliche „ein letztes, vielleicht nie wirklich erreichbares, aber doch immerfort zu erstrebendes Ideal“ bildet, endlich unter Heranziehung geschichtsphilosophischer Gesichtspunkte, die sittlichen und religiösen Verhältnisse werden hier berührt; ein Ausblick auf die ästhetische Anschauung, die „ein lebendiges Zeugnis für den objektiven Wert aller geistigen Lebensinhalte“ ist, schließt das 669 Seiten starke Buch ab.

Eine Eigenschaft ist es vornehmlich, durch welche das Buch von Wundt sich von vornherein dem Leser empfiehlt: wir merken es den sorgfältigen und nüchternen Untersuchungen, die uns geboten werden, recht wohl an, daß der Verfasser auch das Einzelne, welches zum Grundstock eines solchen Gebäudes gehört, überall mit eigenen Augen zu sehen und eingehend zu prüfen sich bemüht hat. Diese solide Arbeit spricht den Leser unwillkürlich an, freilich ohne daß er sich darum nun auch gezwungen sehen wird, den kritischen und systematischen Ausführungen des Verfassers, wie sie in diesem System niedergelegt sind, überall sich anzuschließen. Doch auch bei solchen Partien, in denen er den Deduktionen des Verfassers die Gefolgschaft verweigern muß, wird er zu erneutem Nachdenken über die Probleme und zu wiederholter Selbstkontrolle sicherlich veranlaßt werden.

Manches Beachtenswerte bietet die bereits oben gestreifte Einleitung, besonders das Kapitel, welches von dem Verhältnis unserer Wissenschaft zum Leben und zu den Einzelwissenschaften handelt. So lange das gesamte Erkenntnisbedürfnis überhaupt durch die Philosophie befriedigt wurde, blieben auch religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung vereinigt. Allein so begreiflich jene ursprüngliche Verbindung intellektueller und religiöser Weltbetrachtung sein

Digitized by Google

mag, so ist sie doch verhängnisvoll geworden, weil die Philosophie geneigt war, die wissenschaftlichen Begriffe von vornherein ethischen und religiösen Gesichtspunkten unterzuordnen. Diese Einheit von Leben und Lehre, von Wissen und Glauben, die zu den unwiederbringlichen Vorzügen der antiken Geistesbildung gehört, ist demnach für den modernen Menschen kein wiederherzustellendes Ideal, sondern lediglich eine überwundene Entwickelungsstufe. Die Einzelwissenschaften sind aus rein intellektuellen Bedürfnissen hervorgegangen, sie setzen stets zwei Bedingungen voraus, einmal fordern sie Sonderung der religiösen von der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, zum andern Trennung der einzelnen intellektuellen Interessen voneinander. Mit der rein theoretischen Weltbetrachtung hat es die Wissenschaft zu thun, nur der Erkenntnis als solcher will sie dienen. Will nun die Philosophie der Erkenntnis dienen, so ist damit zugegeben, daß auch ihr Zweck ein rein theoretischer ist. Sie dient dem Leben, doch in der Art, daß sie den Einzelwissenschaften dient und auf sie Einfluß zu gewinnen sucht, welche letzteren ihrerseits erst die mannigfachen Gebiete des Lebens unmittelbar zum Objekt ihrer Bearbeitung haben. Die Philosophie strebt somit danach, die Arbeit der Einzelwissenschaften weiterzuführen und zu vollenden.

Die hier unserer Wissenschaft zugewiesene indirekte Rolle erscheint ja auf den ersten Blick gewiß billig und gerecht, die einander vielfach entgegenstehenden Interessen der Wissenschaften zu bedenken, allein diese Stellung stimmt doch keineswegs überall mit dem gegebenen Sachverhalt überein. Zwar was die Naturwissenschaft und ihre Objekte betrifft, so entspricht das Programm dem thatsächlichen Verhältnis, auch bei der Rechtswissenschaft läßt es sich im allgemeinen noch durchführen, allein schon bei den religiösen Problemen tritt die Schwierigkeit solcher Bestimmung grell hervor. Die wissenschaftliche Theologie soll nach Wundt jene „vermittelnde" Stellung zwischen abstrakter Theorie und dem Leben übernehmen, und nun erst würde das philosophische Denken die durch die Theologie vorbereiteten Probleme des religiösen Lebens seinerseits in Angriff nehmen. Doch diese Auffassung leidet an Einseitigkeit. Die wissenschaftliche Theologie hat als Einzeldisziplin natürlich so gut wie eine jede andere ihre Grundbegriffe, die sie nicht selbst bearbeitet, son-

Digitized by Google

dern deren Bearbeitung ebenso wie die Bearbeitung sämtlicher Grundbegriffe aller Einzelwissenschaften zur Aufgabe der Philosophie gehört. Solche theologische Grundbegriffe sind z. B. die Begriffe der Glaubensnötigung, der Glaubensmöglichkeit, hierher gehört ferner die Deduktion des Offenbarungsbegriffs u. dgl. mehr; — allein die wissenschaftliche Theologie, wie immer sie auch beschaffen sei und welchen Charakter sie auch tragen möge, ist doch stets irgendwie Konfessionaltheologie, sie kann als solche doch niemals dem gesamten so überaus vielfach verzweigten religiösen Leben überhaupt als wissenschaftlicher Ausdruck dienen; sie wird immer nur die eine oder andere Seite, irgend eine besondere Erscheinungsart desselben in wissenschaftlicher Form repräsentieren, denn das religiöse Leben eines Volkes ist doch in einem sehr anderen und zwar in einem sehr viel uneigentlicheren Sinne ein „Gegebenes", als es das Rechtsleben vermöge seiner festen Konstanz und der Allgemeingiltigkeit der aus ihm fließenden Gesetze ist. Es sind mancherlei Seiten des religiösen Bewußtseins, welche in der jeweilig bestehenden konfessionellen Gemeinschaft, sie sei welche immer sie wolle, ihre Rechnung nicht finden, welche somit in der Theologie ihre zielbewußte Vertretung vergeblich suchen. Wollte man nun etwa den Begriff der Theologie so weit ausdehnen, daß sie das Gemeinsame aller Einzelerscheinungen des religiösen Lebens, sowohl des Einzelindividuums als auch das Gemeinsame aller geschichtlich überlieferten Religionserscheinungen überhaupt umfaßt und indem sie auf solche Weise die Wurzeln desselben bloßlegt, sein Wesen zu erfassen sucht, so würde man die Aufgabe dieser Wissenschaft überschreiten, indem man noch über die Religionsgeschichte hinaus eine Philosophie der Religion an die Stelle der Theologie setzte. Es läßt sich auch, abgesehen hiervon, überhaupt gar nicht in Abrede stellen, daß religiöses Leben, ohne welches in seinem Niederschlag als einzelne „positive" Religion Theologie als Wissenschaft gar nicht bestehen könnte, weil es in eben diesem Niederschlage als Forschungsobjekt die notwendige Voraussetzung jener ist, von vornherein ein wenn auch noch so ungefüges, naives Nachdenken über das eigene Ich, über Welt und Gott voraussetzt; es sind Gedanken und Überzeugungen, Selbstprüfungen, innere Erlebnisse und Vergleiche, kurz: es sind Syn-

Digitized by Google

thesen welcher Art immer, es ist ein suchendes Denken, welches allein erst religiöses Leben möglich macht und zu ihm führt. Also ein sich Orientierenwollen, ein sich mit sich selbst Abfinden, ein „Philosophieren", freilich nicht im Sinne strenger Wissenschaft, das liegt schon in ihm enthalten, und mit diesem Stück Philosophie, es mag im übrigen beschaffen sein wie es wolle, hat die Theologie zu rechnen.

Ich meine nach alledem behaupten zu können, daß, obwohl die Theologie durch ihre Grundbegriffe mit der Philosophie in engem Verhältnis steht, dennoch der direkten unvermittelten philosophischen Bearbeitung religiöser Lebenserscheinungen nichts im Wege steht. Noch bei weitem ungünstiger liegt jedoch die Sache, wenn es sich um ethische Fragen handelt. Welche Einzelwissenschaft sollte denn hier jene Vermittelung zwischen abstrakter Theorie und dem Leben übernehmen? An die historischen Disziplinen dürfen wir hierbei nicht denken; auch sie haben, eine jede für sich, ihre eigenen Grundprobleme, mit denen sie der Philosophie verbunden sind; ebenso wenig könnte auch hier die Theologie, welche das Vermittelungsgeschäft für die Religion übernehmen soll, herangezogen werden, da ethisches und religiöses Bewußtsein trotz ihrer sehr nahen Verwandtschaft doch durchaus nicht identisch mit einander sind. In seiner „Ethik" lehrt Wundt: „Die ursprüngliche Quelle für die Erkenntnis des Sittlichen ist das sittliche Bewußtsein des Menschen, wie es in den allgemeinen Anschauungen über Recht und Unrecht und außerdem vornehmlich in den religiösen Vorstellungen und in oder Sitte seinen objektiven Ausdruck findet. Der nächste Weg zur Aufsuchung der ethischen Prinzipien ist daher derjenige der anthropologischen Untersuchung, wobei wir den letzteren Ausdruck in einem weiteren als dem gewöhnlich gebrauchten Sinne verstehen: die Völkerpsychologie, die Ur- und Kulturgeschichte beschäftigen sich ja nicht weniger als die Naturgeschichte des Menschen mit anthropologischen Problemen." Doch auch an Völkerpsychologie und Kulturgeschichte können wir uns nicht halten, da sie beide zunächst gar nichts Thatsächliches, Gegebenes behandeln, sondern je auf einer Abstraktion beruhen, welche von vornherein bereits ein Philosophem enthält. „Völkerpsychologie" ist ganz ebenso wie „Volksseele" oder

Digitized by Google

„Volksgeist“ nichts weiter als Resultat einer Abstraktion; gegeben ist eben nicht die Volksseele, sondern gegeben als Thatsache singulärer Erfahrung ist doch nur die Einzelseele, sind doch nur Individualseelen; in ihnen ganz allein und ausschließlich vollziehen sich alle psychischen Prozesse, und erst auf dem Wege der Abstraktion und Reflexion kann je nachdem der Begriff eines „Volksgeistes“ und dergleichen mehr künstlich gebildet werden, doch weder er noch seine Elemente haben eine konkrete Existenz, auf welche der Begriff des „Gegebenen“ ohne Gewaltsamkeit angewendet werden kann. Wissen vom Gegebenen, scientia ex datis, ist demnach niemals Völker- sondern ganz ausschließlich Individualpsychologie. Ebenso verhält es sich mit der Kulturgeschichte. Auch die „Kultur“ eines Volkes oder einer Völkerfamilie oder gar der Menschheit ist durchaus nicht etwas konkret Existierendes, etwas Gegebenes, eine Realität: auch sie ist als solche ein Abstraktum, welches erst auf dem Wege philosophischer Reflexionen über die allein als Thatsachen gegebenen Ereignisse der allgemeinen, der politischen und sozialen Geschichte gewonnen wird; der Kulturhistoriker sowie der Völkerpsycholog — beide philosophieren über Thatsachen, ja, je tiefer sie ihre Aufgabe erfassen, d. h. je mehr sie sich von dem äußerlichen Beiwerk ab- und dem Geiste, der in den geschichtlichen und sozialen Thatsachen steckt, zuwenden, also „Kultur“ herauspräparieren, indem sie die Erscheinungen abschätzen und in Beziehung zueinander setzen, um so mehr tritt gerade der philosophierende Charakter ihrer Thätigkeit hervor. Wenn wir demnach auch von diesen beiden Wissenschaften, gerade weil sie nicht das Thatsächliche, sondern Reflexionen über das Thatsächliche zum Gegenstand und zum Ausgangspunkt haben, für unseren Zweck absehen müssen, so bleibt doch wohl nichts anderes übrig, als einzuräumen: daß, da die Ethik als Wissenschaft unzweifelhaft eine Disziplin der Philosophie ist, die man von diesem Stamme nicht willkürlich ablösen kann, wir für den sehr verwickelten ethischen Thatbestand ebenso wie bereits oben für einen großen Teil des religiösen Individuallebens, soweit dasselbe Objekt philosophischer Behandlung werden soll, die unmittelbar und direkt auf das Leben selbst bezogene philosophische Forschung werden in Anspruch nehmen müssen. Hiernach würde die Bestimmung der

Digitized by Google

Aufgabe, welche **Wundt** der wissenschaftlichen Philosophie gestellt hat, in einigen Punkten abzuändern sein.

Unter den sechs Abschnitten selbst erscheinen von besonderer Wichtigkeit der dritte, der von den Verstandesbegriffen und der vierte, welcher von den transcendenten Ideen handelt; auch der letzte, sechste Abschnitt, welcher die Philosophie des Geistes behandelt, umfaßt ein großes Gebiet von Problemen, deren Bearbeitung nicht nur für die wissenschaftliche Forschung, sondern auch über sie hinaus für die gesamte praktische Auffassung und Wertung des Lebens überhaupt von Bedeutung ist. Um so mehr ist es zu bedauern, daß einige Partien namentlich des vierten Kapitels gar zu kurz und summarisch behandelt worden sind; hierdurch ist dieser prinzipiell so wichtige Abschnitt nicht in das rechte Verhältnis zu den übrigen und damit zum ganzen Werk gerückt.

Dem Ganzen des Gebotenen gerecht zu werden ist der Anzeige eines so umfangreichen Werkes nicht möglich, auch wäre eine im ganzen erschöpfende Darstellung nicht einmal wünschenswert, da nur die eigene Vertiefung in den fremden Gedankengang das rechte Verständnis und mit ihm die reiche Frucht philosophischer Arbeit zu bieten vermag; ich begnüge mich daher damit, ganz kurz auf einige Ausführungen aufmerksam zu machen, welche für die Weltauffassung **Wundts** charakteristisch sind und außerdem Probleme berühren, die in den Kreisen dieser Zeitschrift stets mit besonderem Interesse pflegen verfolgt zu werden. Ich habe hier hauptsächlich den Seelenbegriff und die mit ihm in näherer Verbindung stehenden Verhältnisse im Auge. Die Stellung, welche **Wundt** der Psychologie als Wissenschaft anweist sowie die von ihm angewendeten Forschungsmethoden sind allgemein bekannt; sie sind die wesentliche Grundlage geworden, auf der eine junge hoffnungsfreudige Schule erwachsen ist; es ist daher natürlich, daß der Seelenbegriff auch im System des Philosophen seine eigentümliche Stelle finden wird. So sind denn auch mit Eindringlichkeit an verschiedenen Stellen des Buches in mannigfacher Beleuchtung die Schwierigkeiten hervorgehoben, welche der Annahme einer Seelensubstanz behufs Erklärung der psychischen Phänomene, überhaupt: der sogenannten Seelenhypothese entgegenstehen, und in der That, diese Ausführungen

Digitized by Google

wird man ernst zu würdigen haben; nur erscheinen jene Schwierigkeiten einmal durchaus nicht unüberwindlich, und man wird gut thun, den Untersuchungen Wundts gegenüber sich u. a. die auf vorliegendes Problem bezüglichen eingehenden Forschungen von H. Lotze zu vergegenwärtigen, — zum andern: selbst angenommen, die Schwierigkeiten seien in der That unüberwindlich, so würde der Ersatz, den Wundt an die Stelle des Ausfalls setzen will, zur Lösung der Frage doch ganz unzureichend sein.

Die Seele ist nach Wundt „nicht eine vom geistigen Geschehen verschiedene Substanz, sondern sie ist dieses geistige Geschehen selbst“, oder an anderer Stelle: „Für die metaphysische Betrachtung tritt die Aristotelische Definition der Seele in ihre vollen Rechte ein. Sie ist die Entelechie des lebenden Körpers oder zutreffender: sie ist der gesamte Zweckzusammenhang geistigen Werdens und Geschehens, der in der äußeren Beobachtung als das objektiv zweckmäßige Ganze eines lebenden Körpers uns entgegentritt. Leben und Beseelung sind Wechselbegriffe.“ Selbstverständlich bleibt hier die Frage übrig: woran spiegelt sich denn jene Veränderung in ihren Mannigfaltigkeiten, die doch in dem Begriff des Geschehens enthalten ist, ab, oder anders: was hält denn die stets wechselnde Mannigfaltigkeit des komplexen psychischen Vorganges zusammen, so daß er in jedem Augenblick in der Einheit meines Bewußtseins sich als mein konkretes Besitztum manifestiert und sich unterscheidet von anderen Vorgängen? Diese Fragen, und sie lassen sich häufen, die keineswegs „ein Spiel mit Reflexionsbegriffen“ sind, bleiben trotz aller Versuche völlig ungelöst übrig; auch das subintelligierte körperliche Substrat des psychischen Geschehens ändert daran nicht das Geringste; — diese subjektlose Seele, diese Funktion ohne das ihr entsprechende substantielle Organ, von dem sie ausgeht und auf welches sie sich rückbezieht, hängt völlig in der Luft, erklärt gar nichts, sondern vermehrt lediglich die Zahl der vorhandenen Probleme um ein neues. Doch jener aktuelle Seelenbegriff, die Annahme einer aktuellen geistigen Kausalität „nach welcher schon die individuelle Seele in dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge selbst, nicht in einer jenseits derselben vorauszusetzenden transcendenten Substanz besteht“ verbindet sich mit dem Begriff eines Ge-

Digitized by Google

samtgeistes, der zwar nicht ein mystisches Wesen sein soll, indem er etwa außerhalb der Einzelnen stünde und unabhängig von ihnen existierte, wohl aber als geistiges Gesamtleben eine Realität besitzt, welche jener des Einzellebens gleichkommt und ebenso ursprünglich ist wie diese. Nun wohl! wenn jener „Gesamtgeist" nicht außerhalb der Einzelnen und nicht unabhängig von ihnen existiert, so wird ihm eine Realität nicht abzusprechen sein, nur ist es eine rein abstrakte Realität, eine Realität des bloßen Gedankens, mit der wir es hier zu thun haben, wie denn der ganze Gesamtgeist und das Gesamtleben wiederum gar nichts anderes sind, als Resultate der auf das Individualleben der Einzelgeister bezogenen Abstraktion und Reflexion; nur diese Einzelgeister, nur dieses Individualleben eines jeden einzelnen Geistes ist konkret, ist ursprünglich als direkte Thatsache der Erfahrung gegeben. Freilich ist dieses individuelle Leben, welches jeder Einzelne als Person für sich lebt und welches in der Gestalt eines in sich konsolidierten Charakters so oft den Lauf des geistigen Gesamtlebens einer Nation richtunggebend beeinflußte, überschreitbar, und wir können zur Auffassung eines „Gesamt"-Geistes und Lebens sehr wohl gelangen, aber die Basis, auf der sich alle diese und ähnliche wissenschaftlichen Reflexionen bewegen, ist doch eben jenes Einzelleben, sind jene ungezählten Einzelleben, die allein als ursprüngliche Erfahrungsthatsache gegeben sind und ihre eigene Überschreitbarkeit in sich enthalten. Daß der Einzelne thatsächlich nicht früher als die Gemeinschaft, sondern überall als Persönlichkeit nur mit und in dieser möglich ist, das ist ja richtig, steht aber mit dem von uns Ausgeführten in keinem Widerspruch, da jede Einzelpersönlichkeit bei ihrem Eintritt ins Leben überall schon Verbände von bereits vorhandenen Einzelpersönlichkeiten antrifft, die ihrerseits, und hierauf kommt es an, eben jenen „Gesamtgeist" bilden halfen, den jene neu eintretende Persönlichkeit nunmehr als „gegeben" antrifft. Das ich, du, er ist gegeben, das „man" und in höherer Auffassung das „Gesamt" ist gemacht, beruht auf einer Synthese. Die ganze hier in Frage stehende Auffassung ist prinzipiell wichtig, ihre Konsequenzen sind sehr zu beachten.

An objektivem und allgemein giltigem Wert soll die Realität des Gesamtlebens jener des Einzellebens um ebenso viel überlegen

Digitized by Google

sein, als sie dauernder und umfassender ist. Diese ganz äußerliche, quantitative Wertbestimmung ist bezeichnend. So ersetzt nach Wundt der aktuelle Seelenbegriff, indem er keinen anderen Maßstab als den der thatsächlichen Wirksamkeit für die Realität des geistigen Seins anerkennt, die „zufällige Koincidenz egoistischer Strebungen durch ein wahres Gesamtleben der Geister". Im weiteren sind es zwei Gesichtspunkte, unter denen die Gestaltungen des Gesamtgeistes der Betrachtung unterworfen werden: der historische und der psychologisch-ethische, welcher letztere den Wert selbständiger Realität, welche den einzelnen Verbindungen zukommt, aus dem Verhältnis ihrer Inhalte zu dem des individuellen Lebens und aus dem Maß der Über- und Unterordnung gegenüber den individuellen Lebenszwecken zu bestimmen sucht. Zum Zweck dieser Untersuchung werden nunmehr die beiden Hilfsbegriffe des Organismus und der Persönlichkeit herangezogen, und wir gelangen im ferneren Verlaufe zum Gesamtorganismus und zur Gesamtpersönlichkeit. Die Handlungen einer wohlorganisierten Gemeinschaft entspringen aus einem Gesamtwillen, welchem die Eigenschaft der freien Wahlfähigkeit zukommt, und aus einem Selbstbewußtsein, welches die Vorbedingung des Rückblicks und der Voraussicht in einem das individuelle Vermögen weit übertreffenden Grade besitzt. Aber diese Steigerung der einzelnen Eigenschaften beruht auf Bedingungen, welche den Begriff der Persönlichkeit im „ursprünglichen" Sinne aufheben; sie ist nur dadurch möglich, daß die für die individuelle Persönlichkeit charakteristische Einheit von Selbstbewußtsein und wahlfähigem Wollen aufgehoben ist. Auf die Gemeinschaft als Organismus betrachtet ist der „engere" Begriff der Persönlichkeit demnach unanwendbar. In eben dieser Unpersönlichkeit des Gesamtorganismus besteht sein ihn über die Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit weit emporhebender Wert und nur als ein im individuellen Sinne unpersönliches Wesen ist die Gemeinschaft berufen, über allem Streit der Einzelnen erhaben als Gesamtwille zu walten. Der eigentümliche Wert der Gesamtpersönlichkeit besteht gerade darin, daß bei ihr Selbstbewußtsein und Wille nicht zu einer unmittelbaren Einheit verbunden, sondern auf zahlreiche individuelle Persönlichkeiten „verteilt" sind, die sich ihrerseits wiederum untereinander zu Organen des Gesamtgeistes verbinden.

Digitized by Google

Die individuelle Persönlichkeit ist autonom vermöge ihrer freien Willensentschließung; nicht minder ist die Gesamtpersönlichkeit unbedingt autonom; sie ist in ihren Entschlüssen durch nichts als durch die Erwägung der Zwecke gebunden. Für den Begriff der Persönlichkeit trifft dasselbe zu wie für den Begriff des Organismus; wie hier individueller und Gesamtorganismus, so stehen sich dort individuelle und Gesamtpersönlichkeit gegenüber, jede für den Einzelnen nur als eine einzige möglich.

Hiermit in Verbindung stehen nun auch die beiden kurz zusammen gedrängten Kapitel über Sittlichkeit und Religion. Sobald man die Realität eines Gesamtwillens anerkennt, ist diesem auch ein selbständiger Lebensinhalt zuzuschreiben, und es ergiebt sich in weiterer Folge der letzte Zweck sittlicher Entwickelung, welcher für alle Beurteilung beschränkterer Zwecke maßgebend wird: er besteht in der Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit als der Grundlage für die möglichst große Entfaltung menschlicher Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter. Diese freie Entfaltung der geistigen Kräfte und die notwendig durch sie geforderte ideale Willensgemeinschaft der Menschheit werden als die höchsten sittlichen Güter anerkannt, denen jede konkrete sittliche Handlung sich unterordnet, allein auch diese Willensgemeinschaft nimmt teil an der Vergänglichkeit alles menschlichen Strebens; sie kann zwar als letzter Zweck des uns gegebenen Zusammenhanges der Weltordnung, nicht aber als ihr absolut letzter Zweck betrachtet werden. So geschieht es, daß wir, um den bleibenden Wert der sittlichen Güter zu bewahren, die uns erkennbaren sittlichen Ideale als Teile einer unendlichen sittlichen Weltordnung, das Menschheitsideal als eine beschränkte Folge aus einem ihm adäquaten absoluten Weltgrunde denken und eben damit wandelt sich das ethische in das religiöse Problem um. Von ihrer geistigen Seite aus betrachtet ist die Welt Entwickelung, ewiges Werden und Geschehen, stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen; wird so das Wesen der Welt als Entwickelung des Geistes erfaßt, so besteht der größte Wert dieser Idee für die transcendente Ergänzung des empirischen Weltverlaufs darin, daß diese Ergänzung zu Ideen führt, welche zugleich die Bedeutung praktischer Ideale besitzen.

Digitized by Google

Diese praktischen Ideale sind sittliche, so lange sie sich auf Ziele beziehen, die menschlichem Streben erreichbar scheinen, sie sind religiöse, sobald sie hierüber hinausgehen und teils als absoluter Zweck, dem sich das sittliche Menschheitsideal unterordnet, teils als absoluter Grund zu jenem Zweck von uns gedacht werden. Diese allgemeinen Ideen eines Weltgrundes und eines Weltzwecks, die vermöge ihrer absoluten Unendlichkeit jedes bestimmten Inhalts entbehren und infolge dessen das Gemüt unbefriedigt lassen „verkörpern“ sich dann in konkreten Glaubensvorstellungen über Gott, über den Zweck des eigenen Daseins, über den Zweck des Seins aller Dinge.

Auch in diesen Ausführungen tritt der hohe Wert hervor, den Wundt überall auf die Idee der Gesamtheit gegenüber den individuellen Lebensmomenten legt, und man wird hier aufmerksam zu erwägen haben, ob man jenem Gesamtgeist, jenem Gesamtorganismus, jener Gesamtpersönlichkeit, jenem Gesamtwillen, kurz jener „Gesamtheit“ überhaupt die Realität und den Wert zuzusprechen vermag, welchen Verfasser für sie in Anspruch nimmt. Ich vermag das nicht. Doch auf diese Materien im einzelnen einzugehen ist hier selbstverständlich nicht der Ort; betont mag nur noch der Umstand werden, daß das individuelle sittliche und religiöse Leben, wie es sich als Erfahrungsthatsache im Einzelgeiste allerorten vollzieht, in vorliegendem System nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Der letzte Zweck sittlicher Entwickelung soll in der Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit bestehen, nun wohl, das kann sein, vielleicht auch nicht, vielleicht ist das alles ganz anders, doch angenommen, es sei, so liegt in dieser nackten Thatsache als solcher, in der theoretischen Erkenntnis dieses thatsächlich unerreichbaren Ideals durchaus nichts enthalten, was meinen Willen bewegen müßte, diesen objektiven, universellen Zweck zu seinem Ziele zu machen, was also meinem Wollen eine Tendenz aufzwänge, die ihm naturgemäß vielleicht gänzlich fremd ist. Jener letzte Zweck muß doch von mir, von dir, von ihm, von uns und so fort gewollt werden, denn wenn gar kein Individuum diesen Zweck wollen und sich durch ihn bestimmen würde, so würde der Zweck aufhören, Zweck zu sein — was bewegt mich

Digitized by Google

nun dazu, mit Notwendigkeit den universellen Zweck zum individuellen Zweck zu machen? Hier ist eine große Lücke vorhanden, welche Wundt von seinem Standpunkt aus nicht zu füllen vermag.

Ähnlich verhält es sich mit dem religiösen Leben. Die Ideale sind religiöse, sobald sie teils als letzter absoluter Zweck, dem sich das uns vorgesetzte sittliche Menschheitsideal unterordnet, teils als letzter absoluter Grund zu jenem Zweck von uns gedacht werden. Absoluter Weltgrund, absoluter Weltzweck, die Idee Gottes als des Grundes der sittlichen Weltordnung; das sittliche Menschheitsideal als ein bloß relativ unendliches fordert einen ihm adäquaten absolut unendlichen Weltzweck, in welchem das Ideal selbst als eine Stufe seiner Verwirklichung enthalten ist, — — — das alles und Ähnliches mag als ein wohlgelungener ästhetischer Abschluß theoretischer Weltbetrachtung seine Stelle haben, allein das reale Bedürfnis des praktisch-religiösen Lebens wird mit alledem nicht berührt; seine Wurzeln liegen gar sehr viel tiefer, und es bedarf einer unermüdlichen und konsequenten Durchdringung des inneren persönlichen Einzellebens mit allen seinen eigenartigen Anlagen und Kräften, mit dem Schatze aller seiner Erfahrungen und Offenbarungen, die ihm von der Welt überall her zufließen und in ihm zur Gotteserkenntnis sich durchbilden und ausreifen, um die Wurzeln bloßzulegen, aus denen religiöse Überzeugung als ein selbsterkämpftes Gut ihre weltüberwindende Macht zieht. Jener substanzlose Universalgeist wird den Forderungen des Selbstbewußtseins und der vollen Persönlichkeit durchaus nicht gerecht; es ist eine jämmerliche und nahrlose Kost, welche denen geboten wird, die Gott suchen, um Leben zu finden. Jener „Gesamtgeist“ ist eine Fiktion, er ist leer und blind, ohne alles Leben, ist ein Resultat wissenschaftlicher Abstraktion; so sehr wir der Abstraktionen im Wissenschaftsbetriebe bedürfen, so wenig dürfen wir doch uneingedenk bleiben, daß sie lediglich Gebilde menschlicher Vernunft sind; — sie werden sehr gefährlich, wenn wir dieses ihres Ursprungs vergessend, sie objektivieren und damit den Schein erwecken, als seien sie etwas, was sie nicht sind. Selbständige Realität aber und ursprünglichen Wert hat allein das Einzelindividuum mit seinem tausendfach verzweigten inneren Geschehen, seinen Bedürfnissen, seinem Thun und

Digitized by Google

Lassen; in ihm liegen doch die letzten Bedingungen, liegt doch die letzte Quelle wie des natürlichen, so auch des sittlichen und religiösen Lebens. Eben diesen primären, individuellen Verhältnissen wird das Buch nicht in vollem Maße gerecht; hier wird Verfasser seine Untersuchungen noch ausbreiten und vertiefen müssen, wenn er den Vorgängen des sittlichen und religiösen Lebens, welche als Thatsachen der persönlichen Erfahrung vorliegen und den aus ihnen sich ergebenden Problemen in demselben Maße gerecht werden will, in welchem er anderen gerecht geworden ist.

Doch ohne den Kampf der Meinungen wird die Sache wissenschaftlicher Erkenntnis selten gefördert, und ich bin der Überzeugung, daß man das Feld nicht allzu ängstlich einengen sollte, daß auch bei weiter auseinandergehenden Gesichtspunkten noch eine ersprießliche Gesamtarbeit möglich ist. Sei es so oder anders, — eines dürfen wir mit Freude begrüßen: es ist der stärker hervortretende philosophische Zug, welcher heute wiederum weiteren Kreisen sich mitzuteilen scheint und das Einzelne und Versprengte nach Anschluß an das Allgemeine und Prinzipielle suchen läßt. Das Buch Wundts ist ein Zeichen dieser Wissenschaftsentwickelung, und wir danken dem fleißigen und rastlosen Denker die vielfachen Anregungen und Förderungen, welche die in seinem System niedergelegte Forschung hoffentlich in weite Kreise tragen wird.

Tübingen.

Heinrich Spitta.

3.

Notiz, betreffend die keilinschriftliche Bibliothek.

Wer sich über die Berührungen der israelitischen Religion, Kultur und Geschichte mit dem profanen westasiatischen Altertum ein selbständiges Urteil bilden will, kann die von dem Altmeister Schrader im Verein mit etlichen jüngeren Keilschriftgelehrten unter-

Digitized by Google

nommene Sammlung sämtlicher babylonischer und assyrischer Litteraturreste von Bedeutung, die uns bis jetzt zugänglich geworden sind, unmöglich entbehren. Der erste im vorigen Jahr erschienene Band, der „keilinschriftlichen Bibliothek", welcher die geschichtlichen Inschriften des altassyrischen Reiches bis 745 in Auswahl enthält, ist schon im gegenwärtigen Jahrgang der „Theologischen Studien und Kritiken", S. 201—6 von dem Unterzeichneten besprochen worden, der zweite am Anfang dieses Jahres ausgegebene Band aber, welcher die historischen Inschriften des neuassyrischen Reiches von Thiglath—Pileser III. an bis auf [Sinšar]iškun (Sarakos) in Transskription und Übersetzung von Schrader, Peiser, Bezold, Winckler, Abel und Jensen mit den Anhängen der babylonischen Chronik A und B von Winckler und den babylonischen Königslisten A und B nebst ihrer Ausgleichung mit dem Ptolemäischen Kanon und Berosus von Schrader enthält, wird, so interessant er auch ist, erst mit den noch rückständigen Bänden zusammen nach Abschluß des ganzen Werkes in dieser Zeitschrift besprochen werden können, da die Redaktion ihren schon zugunsten des ersten Bandes verletzten Grundsatz, nur Referate über vollständige Werke aufzunehmen, nicht noch einmal fallen lassen zu dürfen glaubt.

Hermaringen, 24. März 1890.

Gustav Rösch.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Examinatorium

[187] über die

theologischen Disziplinen

nach den gangbarsten Lehrbüchern.

1. Abtl.: **Kirchengeschichte**, nach Kurtz. 2 Mk.
2. „ **Dogmatik und Ethik**, nach Harleß und Hase. 2 Mk. 40 Pf.
3. „ **Dogmengeschichte und Symbolik**, nach Neander und Winer. 2 Mk.
4. „ **Einleitung ins A. und N. Testament**, nach Bleek. 3 Mk.
5. „ **Biblische Theologie**, nach Oehler und Schmidt. — **Biblische Archäologie**, nach de Wette. 2 Mk.
6. „ **Encyklopädie der Theologie**, nach Hagenbach. — **Leben Jesu**, nach Hase. 3 Mk.
7. „ **Praktische Theologie**, nach Palmer, Hagenbach u. Schweizer. — **Kirchenrecht**, nach Mejer. 2 Mk.
8. „ **Geschichte der Philosophie**, nach Schwegler. — **Geschichte der Pädagogik**, nach Schumann. 2 Mk.

Jede Abteilung ist auch einzeln und durch jede Buchhandlung **zur Ansicht** zu erhalten. — **Ausführliche Prospekte gratis.**

Freund und Marx, Präparationen zum **Alten Testament.**

1. Abtl.: **Pentateuch**, vollst. in 3 Heften zu 75 Pf.
2. „ **Psalmen**, „ „ 3 „ „ 75 „
3. „ **Jesaias**, „ „ 3 „ „ 75 „
4. „ **Richter, Ruth, Hiob**, „ 3 „ „ 75 „

Hauck, W., Präparationen zum **Neuen Testament.**

1. Abtl.: **Episteln**, vollst. in 2 Heften zu 75 Pf.
2. „ **Evangelien und Apostelgeschichte**, „ „ 5 „ „ 75 „

Jedes Heft dieser Präparationen ist auch **einzeln** zu haben.

Verlag von **Wilhelm Violet** in Leipzig.

Pianinos billig gegen Baar und Raten.
Frachtfreie Probesendung und Garantie.
Fabrik Weidenslaufer, Berlin S.W. [186]

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Glauben oder Wissen?

Eine Untersuchung über die menschliche Geisteseinheit auf biologischer Grundlage.

Von

Dr. Karl Fischer, Gymnasialdirektor.

M 1. 20.

Der interessanten Schrift des durch seine früheren Arbeiten wohlbekannten Verfassers dürfte allgemeine Beachtung gesichert sein. Die Sprache ist fließend und die Darstellung allgemein verständlich.

Digitized by Google

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Von **J. Baumann.** ℳ 4.

Die Mitschuld unseres höheren Schulwesens an der Überfüllung in den gelehrten Ständen. Von **Otto Perthes.** ℳ 1.

Die Notwendigkeit einer durchgreifenden Umgestaltung unseres Schulwesens. Eine Antwort auf Oskar Jägers Schrift: Das humanistische Gymnasium. Von **Otto Perthes.** ℳ 0. 80.

Das Alte Testament und die christliche Sittenlehre

von **Ernst Fischer,** Pastor in Bessingen.

Preis ℳ 2. 40.

In dem interessanten, klaren, umsichtigen und allgemein verständlichen Buche, welches in entsprechender Form geschrieben ist, eröffnen sich manche neue Gesichtspunkte, durch welche die Beantwortung der schwierigen Frage gefördert werden wird.

Der Standpunkt des Verfassers, der durch sein früheres Werk: „Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben" (Preis ℳ 1. 80) schon allgemein bekannt ist, ist der der wissenschaftlichen Vermittelungstheologie.

Biblische Psychologie, Biologie und Pädagogik

als die

Grundlagen christlicher Erziehung und Selbstzucht.

Dargestellt von **Dr. Karl Fischer,** Gymnasialdirektor.

Preis ℳ 2. 40.

Die Arbeit ist allgemein verständlich gehalten und bewegt sich, anerkannten Autoritäten folgend, in klaren, biblisch wohlbegründeten, mit scharfer Kritik wiedergegebenen Darlegungen. Theologen und Lehrer werden der eigengearteten Psychologie gerne folgen, und wird dieselbe besonders auch für unterrichtliche Zwecke an höheren Anstalten vielfach Verwendung finden.

Das Heidentum in der römischen Kirche.

Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens.

Von

Th. Trede, Pastor in Neapel.

Bis jetzt erschienen 2 Bände ℳ 10. —.

Hierzu eine Beilage:

Verlag von **Mayer & Müller** in Berlin W.

Digitized by Google

Digitized by Google







Google

